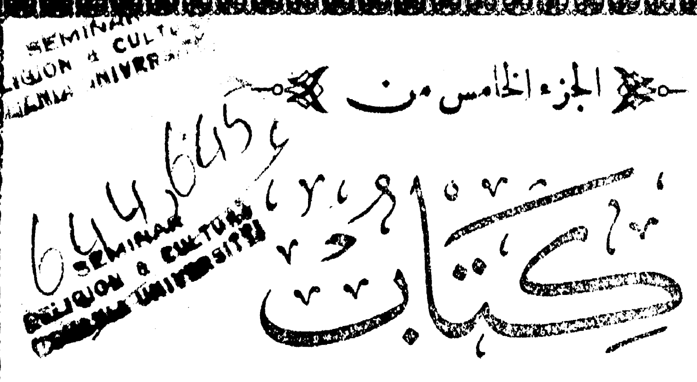


الجزء الخامس من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجاني المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية للمولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عني بتصحيحه محمد بدر الدين النعساني الحلبي

﴿ الطبعة الأولى على نفقة ﴾

الحاج محمد افندي ساسي المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

واتباعه منهم (هى أخص وصف النفس) وهي (التي بها يقع التماثل) بين المتماثلين (والتخالف) بين المتخالفين كالسوادية والبياضية (ولم يجوزوا اجتماع صفتى النفس) فى ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض (وقال الاكثرون) من المعتزلة الصفة النفسية (هى الصفة اللازمة) للذات (فجوزوه) أي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتى نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشي واحد متعددة ككون السواد سواداً ولونا وشيئا وعرضا ويدخل فى ذلك كون الرب تعالى عالما وقادراً فانه لازم لذاته (واتفقوا) وفى نسخة المصنف وأثبتوا (انها) أى الصفة النفسية يشترك فيها الموجود

(قوله وهي التى الخ) زاد الشارح قدس سره لفظ وهى اشارة الى أن الموصول مع الصلة خبر لقوله هي بيان لحكم الصفة النفسية لزيادة التوضيح وليست صفة تقييدية لاخراج شيء فان أخص وصف الشيء لايكون الا مايكون مأخوذا من تمام الماهية بخلاف المأخوذ من الجنس فانه أعم منه صدقا والمأخوذ من الفصل القريب فانه أعم مفهوما وان كان مساويا له من حيث الصدق كالناطقية والانسانية

(قوله ولم يجوزوا الخ] لامتناع أن يكون لشيء واحد ماهيتان

(قوله ولم يجعلوا الخ) وكذا القابضية والاولى التعرض لها

(قوله الصفة اللازمة) وعلى هذا لاواسطة بين النفسية والمعنوية

(قوله أخص وصف النفس الخ) قد بينا فيما سبق ان المراد وصف لا أخص منه لا انها أخص من جميع أوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية فى المركبات التي فصلها يساوى نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التى بها يقع التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل وصف النفس أعم من الصفة النفسية حتى لا ينافى قولهم بعدم جواز اجتماع صفتى النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان يدرجها فى الصفة المعنوية ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول به ابنه أبو أبو هاشم ثم الاجناس والفصول وكذا لوازم الماهية أيضاً خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدى ان يقال مذهبه ان الكل مشترك فى الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط على ما سيجيء في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا جنساً وفصلا أم لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية

(قوله يشترك فيها الموجود والمعدوم] فان قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحياة عندهم فلا يوصف بهما المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود فى الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم اياها من توابع الحياة لان المعدوم عندهم متصف بالحياة ولذا عده الرازى جهالة بينة كما سبق فى خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء أم لا

(والمعدوم) بمعني انها تكون ثابتة للشئ في حالتي وجوده وعدمه * القسم (الثاني) الصفة المعنوية فقال بعضهم) هي (الصفة المعللة) يعني زائدا على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا (وقيل) الصفة المعنوية هي الصفة (الجائزة) أي غير اللازمة الثبوت لموصوفها * القسم (الثالث) الصفة (الحاصلة بالفاعل وهي) عندهم (الحدوث وليست) هذه الصفة أعني الحدوث صفة (نفسية اذلا تثبت حال العدم) مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسيا (ولا) صفة (معنوية لانها لاتعلل بصفة) القسم (الرابع) الصفة (التابعة للحدوث) وهي التى لاتحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده (ولا تأثير للفاعل فيها) وهي منقسمة الى أقسام (فمنها) ماهي (واجبة) أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه (كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر) وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها (ومنها) ماهي (ممكنة) أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي اما (تابعة للارادة ككون الفعل) الصادر من العبد (طاعة أو معصية) وتعظيما أو اهانة فان

(قوله بمعنى انها الخ) لابمعنى انها يتصف بها الموجود والمعدوم مطلقاً كما يتبادر الى الفهم

(قوله منا الخ) بخلاف عالمية الواجب تعالى وقادريته فانها غير معللة بمعني زائد على الذات عندهم لنفيهم الصفات

(قوله مع أن المعدوم الخ) لم يظهر لي فائدة هذه الضميمة مع أن الكلام تام بدونها لانه اذا لم يكن ثابتاً حال العدم لم يكن عندهم صفة نفسية لانها ثابتة حالتي الوجود والعدم

(قوله وهي التى لاتحقق الخ) بهذا يمتاز عن الصفة النفسية والحدوث

(قوله ولا يتصف الخ) احتراز عن الوجود

(قوله ولا تأثير الخ) أي اصالة

(قوله وقيل هي الصفة الجائزة) لايخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان يعتبر قيد آخر يخرجه أو يكتفي بالامتياز بالحيثيات

(قوله ولا صفة معنوية لانها لا تعلل الخ) هذا التعليل يدل على انه أراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق أي على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثاني منهما اذ الظاهر ان المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك

(قوله وكالحلول في المحال والتضاد للاعراض) لا يصح الا بالنسبة الي بعض الاعراض لعدم الحلول في الفناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة

الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر أمرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون أمرا اذا لم يكن قصد الى طلب الفعل (و) اما (غيرها) أي غير تابعة هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا علي ان مايؤثر فيه العلم لافرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدوراً مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لافرق بين الارادتين كما لافرق بين العلمين (و) بينهم خلاف (في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا) كالقبيح فيكون من قبيل الواجبة (أو) هو مما هو يتبع الحدوث مشروطا (بالارادة) فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

﴿المرصد الاول في ابحاثه الكلية﴾

الشاملة لجميع الاعراض (وفيه مقاصد * الاول في تعريف العرض اما) تعريفه (عندنا فموجود قائم بمتحيز) هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضاً ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة

(قوله وككون الامر أمرا) أي كون الصيغة المخصوصة طلباً للفعل استعلاء

(قوله تابعة لحدوث العلم) ولذا لايتصف علم البارى بشئ من الضرورة والكسب

(قوله ماكان مقدوراً الخ) وارادتنا مقدورة مخترعة عندهم بناء على أنهم فسروا الارادة بميل يتبع اعتقاد النفع لابالصفة المرجحة فلا يرد انه لو كانت الارادة مقدورة لزم تسلسل الارادات

[قوله كما ستعرفه) في بحث امتناع قيام العرض بالعرض

(قوله بلا قصد وارادة) قيل عدم القصد ممنوع غايته عدم الشعور به

[قوله بشرط كون الفاعل عالماً به] والا فمجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه

[قوله ما كان مقدورا مخترعا للمريد] فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا أصلا والا احتاج حصوله فينا الى ارادة أخري وهكذا الي ما لا يتناهى قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو مذهب أهل السنة وأما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع أو بنفس ذلك الاعتقاد فيجوز ان تكون مقدورة ومخترعة كما سيجيء في بحث الارادة

العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان للعرض من أقسام الموجود ومنقوض أيضاً بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات (واما) تعريفه (عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز) وانما اختاروا هذا التعريف (لانه) أي العرض (ثابت في العدم عندهم) منفك عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به (ويرد عليهم الفناء) أي فناء الجوهر (فانه عرض عندهم) وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج فى الحد (ولا ينعكس) أيضاً (على أصل من أثبت) منهم (عرضا لا فى محل

(قوله وهو منقوض الخ) الا أن يخص كلة ما بالموجود

(قوله بصفاته الخ) فانها ليست باعراض بناء على أن العرض قسم الحادث مع صدق التعريف عليها اذا قيل بالغيرية بين الذات والصفات والا فخارجة بقيد الغيرية

[قوله ولا يقوم الخ] بناء على قولهم بان الثابت فى العدم ذات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فانه من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة وقد مر ذلك

[قوله أي فناء الجوهر] فسره بفناء الجوهر اذ العرض لايبقى زمانين عندهم حتى يطرأ الفناء كما سيجيء فى المقصد الثالث من المرصد الثانى من موقف الجوهر

(قوله وهو منقوض بالصفات السلبية) وبالاعدام أيضاً فاما ان يحال على المقايسة أو يفسر الصفات السلبية بما يتناول الاعدام

[قوله اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات] وأما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله

(قوله فما لو وجد لقام بالمتحيز) قيل الاولى ان يقال فما اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا آخر ثم لو بدل لفظ لو باذا لظهر خروجها عن التعريف وشمولها للموجود بالفعل

(قوله ويرد عليهم الفناء الخ) هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني

كابي الهذيل) العلاف (للكلام) فانه قال ان بعض أنواع كلام الله لافي محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لافي محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لايلتفت اليه (واما) تعريفه (عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع

[قوله والامتناع الخ] دفع لما يتوهم من أن خروجها لايضر لانه لايطلق العرض عليهما يعني أن عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولها فيه

(قوله فماهية اذا وجدت الخ) اعلم انهم قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض وعرفوا الجوهر بالموجود لافي موضوع ولما ورد عليهم الاشكال بانه يلزم أن لاتكون الجواهر الحاصلة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع أن الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي أو الى الوجود الخارجي قالوا المراد ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع أي لانعني به الشئ المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء وجد في الخارج أو لا فالتعريف شامل لها ثم انها اعراض أيضاً لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولامنافاة بين كون الشئ الواحد جوهر أو عرضاً بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لامايكون في موضوع اذا وجدت كذا قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة في بحث الوجود الذهني وتبعه من الوجود الذهني وتبعه من جاء بعده ونص لعدم اشتراط الوجود بالفعل في الجوهر حتى قال بعضهم ان المركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زئبق لاشك في جوهريته انما الشك في وجوده أقول هذا مخالف لتصريحهم بأن المقسم الممكن الموجود اذ لا يمكن ان يراد به مامن شأنه ان يوجد في الخارج لان كل ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ويستلزم بطلان انحصاره في القسمين اذ يصير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لافي موضوع أو يكون موجوداً في الخارج في موضوع فيخرج مالا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم والحق ان الوجود بالفعل معتبر فيه كما هو المتبادر من قولهم الموجود لافي موضوع وتفسيرهم بماهية اذا وجدت ليس لاجل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب تعالى والى أن المعتبر في الجوهرية

[قوله ان بعض أنواع كلام الله تعالى] ذهب أبو الهذيل العلاف وأصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى في محل وهو قول كن وبعضه لافي محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار

(قوله وكبعض البصريين) منهم أبو الهذيل العلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا يأباه

(قوله فماهية اذا وجدت الخ) ان أبقى على ظاهره يلزم ان لا تكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالمي وان قدر المضاف أي ذو ماهية يلزم ان لا تكون الجواهر الكلية جواهر الا أن يختار الاول ولا يعتبر الكلية في الماهية بل يراد بها مابه الشئ هو هو جزئيا كان أو كليا أو يختار الثاني ويكتفى في النسبة بذو بالمغايرة الاعتبارية

أى في محل مقوم) لماحل فيه (ومعني وجوده في كذا وان كان يطلق) أى قولناوجد كذا في كذا امابطريق الاشتراك أوالحقيقة والمجاز (على معان مختلفة) كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان أو الزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو

كونه بهذهالصفة في الوجود الخارجي لافيالعقل أى انه ماهيةاذا قيست الي وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة اليه كانت لافي موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لافي موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض وهذا هو المنصوص في الشفاء حيث قال اما العلم فان فيه شبهة وذلك ان يقال ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادهاوهي صور جواهرواعراض فان كانت صور الاعراض اعراضاً فصور الجواهر كيف تكون اعراضاً فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها أو نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لافي موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعيان لافي موضوع أى ان هذه الماهية معقولة عن أمر وجوده في الاعيان ان تكون لافي موضوع وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهر أى ليس حد الجوهر انه في العقل لافي موضوع بل حده انه سواء كان في العقل أو لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة تكون جوهراً وتارة عرضاً وقد منعتم هذا فنقول امامنعنا ان يكون ماهية شئ يوجد في الاعيان مرة عرضاً ومرة جوهراً حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ماوفيها لا يحتاج الي موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضاً انتهي كلامه وبما حررنا لك ظهر ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر والعرض وان معني الموجود في موضوع وماهية اذا وجدت كانت موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا يرد أن لا اختلاف في اعتبار الوجود بالفعل في تعريف العرض ولذا يستدلون بعدمية الوحدة وغيرها على عدم دخولها في العرض فتعريف المصنف ليس به صحيح

(قوله مقوم لما حل فيه) الظاهر مقوم لها ولذا قالوا المراد بموضوع موضوعه لئلا يخرج الاعراض القائمة بالهيولى فانها موجودة في محل متقوم بما حل فيه ولا يدخل الصورة اذ يصدق عليها انها موجودة في محل مقوم للاعراض الحالة لكون الهيولى مقومة للاعراض الحالة فيها

[قوله ومثل كون الشئ في الصحة] أى كونه في حال من أحواله

[قوله أي قولنا وجد كذا في كذا] اشارة الي أن ضمير يطلق راجع الي مطلق اوجود في كذا لا وجوده المذكور سابقاً لان الضمير في وجوده راجع الي العروض وليست المعاني المختلفة كلها كوجود العرض في المحل كما لا يخفى

العرض وكونه في السعادة (أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع) بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة أن وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى أن امكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بأنه ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز أن يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة وأشاروا بقولهم اذا وجدت الى أن الوجود زائد على الماهية في

[قوله لايتمايزان] اي تحقيقاً أو تقديرا وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لاعلى سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لايكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للثاني صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا كذا في شرح المقاصد

(قوله وقد يتوهم الخ [رد لما في شرح العقائد للمحقق التفتازاني حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه لكنه موافق لما نقله المحقق الدواني في حواشيه عن تعليقات الشيخ من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجوداتها في موضوعاتها

(قوله اذ يصح ان يقال الخ) فالقيام متأخر بالذات عن وجوده في نفسه وفيه انا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قلتم ان الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان الوجود متقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ولو سلم فليكتف للترتب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله

(قوله ولا يخفى ان امكان الخ) دليل ثان على التغاير وحاصله ان امكان الوجود الرابطي مغاير لامكان الوجود المحمولي لتحقق الاول في الامور الاعتبارية القائمة بمحالها كالعمى والثاني في الذوات القائمة بنفسها فيكون الوجودان أيضاً متغايرين وفيه ان التغاير بين الامكانين في العرض ممنوع وثبوته فيما عداه لايجدي نفعاً اذ المتوهم يقول ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع

(قوله وان جاز الخ) يعني ان نفي الكون في الموضوع اعم من ان لايكون في محل كالمفارقات والهيولي والجسم أو يكون في محل لكن لايكون مقوما له كالصورة بالقياس الي الهيولى

(قوله واشاروا الخ) يعني ان قولهم اذا وجدت الخ اشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الي الفهم

[قوله اذ يصح ان يقال الخ] هذا لا يفيد التغاير الحقيقي الذي هو المطلوب انما المفيد له هو قوله ولا يخفى الخ فهو دليل مستقل على المطلوب

[قوله وأشاروا بقولهم اذا وجدت الخ] فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا

الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري ﴿ المقصد الثاني ﴾ في أقسامه عند المتكلمين وهو) أي العرض (اما أن يختص بالحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات بالحواس (و) من (غيرها كالعلم والقدرة) والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر مايتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بلاشبهة (واما أن لايختص به وهو الاكوان) المنحصرة

[قوله لم يصدق الخ] لان موجوديته بوجود هو نفس الماهية وان كان الوجود المطلق زائداً عليها وبهذا اندفع ماقيل ان حد الجوهر لايقتضي زيادة الوجود الخاص على الماهية بل زيادة الوجود المطلق والحكماء قائلون بزيادته فلا يخرج الواجب وقد يقال ان الماهية تدل على الكلية التزامافبقيد الماهية يخرج الواجب وليس بشيء لانه يخرج الجواهر الجزئية عن الحد ولان الكلية لازمة للماهية بمعنى مابه يجاب عن السؤال بما هو الذى هو مصطلح المنطق لا الماهية بمعنى مابه الشيء هو هو الذي هو مصطلح الفلاسفة وقيل ان قولنا اذا وجدت يشعر بامكان الوجود فلا يصدق عليه تعالى وفيه ان الاشعار بالامكان العام مسلم وهو متحقق في الواجب والاشعار بالامكان الخاص ممنوع

(قوله كالعلم الخ) مثال لغيرها بناء على ان الادراك الحسي ليس من العلم ولذا زاد بعضهم قيد بين المعاني في تعريفه كما مر

(قوله وحصرها الخ) كما حصرها صاحب الصحائف في عشرة الحياة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم كذا نقله بعض الناظرين وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له أدنى فطانة ولعمري كيف خفي على ذلك الفاضل

يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا أن يقال المتبادر الي الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى شيء هو وجوده الخاص ولو أخرج بقوله ماهية بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما أشار اليه في أول الامور العامة واقتضائها زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيداً وقد يقال ماشأ عدم صدق هذا التعريف على الواجب تعالى ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق عليه والاصل زيادة الوجود لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد

(قوله من الادراكات بالحواس) لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريق اللف والنشر لان المشهور استعمال الاحساس في الادراك ولان الانسب حينئذ كالعلوم

(قوله وحصرها في عشرة باطل) حصرها صاحب الصحائف في الحيوة والقدرة والاعتقاد والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم وأمثالها

(قوله المنحصرة في أنواع أربعة) سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالسكون الاول وجوابها على التفصيل

فى أنواع أربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (والمحسوسات) باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة وأخواتها وذهب بعضهم الى أن الاكوان محسوسة بالضرورة ومن أنكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضي عقله وآخرون الى أنها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها (واعلم أن أنواع كل واحد من هذه الاقسام)المندرجة تحت المختصة بالحى وغير المختصة به (متناهية بحسب الوجود) يعني أن عدد الأنواع العرضية الموجودة متناه (دل عليه الاستقراء) وبرهان التطبيق أيضاً (وهل يمكن أن يوجد منه) أى من العرض (أنواع غير متناهية) بان يكون فى الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه أو لا يمكن ذلك اختلف فيه (فمن منعه) وهم أكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة (نظر الى أن كل عدد قابل للزيادة والنقصان) قطعا (فهو متناه) لان ما لا يتناهى لايكون قابلا لهما وللتطبيق أيضاً (ومن جوزه) كالجبائى واتباعه والقاضى منافى أكثر أجوبته (فلأنه ليس عدد أولى من عدد) فوجب اللا تناهى (كما مر والحق) عند المحققين (هو التوقف) وعدم الجزم بالمنع أو الجواز (لضعف المأخذين ووجهه) أى وجه ضعفهما (ظاهر) اما ضعف الثانى فلما

(قوله محسوسة بالضرورة) أى بالبصر فهي داخلة في المحسوسات ومنشأ هذا القول عدم الفرق بين المحسوس بالذات وبين المحسوس بالواسطة

(قوله لما وقع الخلاف) اذ لاشبهة في وجود المحسوسات وان كابره منكرو الحسيات

(قوله يعنى ان عدد الخ) افاد بالعناية الي ان المستفاد من المتن وان كانت تناهي أنواع كل واحد من هذه الاقسام لا مجموعها لكنه يلزم ذلك بناء على تناهي تلك الاقسام

(قوله قابل للزيادة والنقصان) بان يزيد بعد ان كان ناقصاً ذكر النقصان استطرادى انما المنافي للاتناهي قبوله للزيادة

(قوله لما وقع الخلاف فيها) أى بين كثيرين والا فسيجئ أن بعضاً من القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة

(قوله بان يكون في الامكان وجود اعراض الخ) بمعنى انها لو وجدت لكانت عرضاً لا انها اعراض فى مرتبة الامكان الصرف لان الوجود مأخوذ فى تعريف العرض عند أهل التحقيق

مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم وأما ضعف الاول فلما عرفت من أن قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهى كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن أن برهان التطبيق لايتم الا فيما ضبطه وجود ألا ترى أنه لانزاع فى أن الافرادالممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى أقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى أنه) أى العرض (منحصر فى المقولات) التسع وأن الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التى هي أجناس عالية للموجودات الممكنة عشراً (ولم يأتوا فى الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم) فى اثبات الحصر هو (الاستقراء) الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء أنهم (قالوا العرض اما أن يقبل لذاته القسمة أم لا والاول) هو (الكم وانما قلنا لذاته ليخرج) عن الحد (الكم بالعرض كالعلم بمعلومين) فانه قابل

(قوله لاينافي عدم التناهى) اى الذى كلامنا فيه أي بمعنى ان لا يقف عند حد وان كان منافياً لعدم التناهي بالفعل

(قوله فيما ضبطه وجود) اى دخل تحت الوجود جميع أفراده ليمكن التطبيق بين آحاده في نفس الامر فيلزم المحال كما مر تفصيله

(قوله غير متناهية) أي غير منقطعة بناء على عدم انقطاع نعيم أهل الجنة وعذاب اهل النار

(قوله اما ان يقبل لذاته القسمة) أي يكون معروضاً لها بلا واسطة أمر آخر

[قوله أقسام الكم بالعرض] وهو محل الكم بالذات أو الحال فيه أو الحال فى محله أو متعلقه

(قوله ومن ان برهان التطبيق لايتم الا فيما ضبطه وجود) فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان غير المتناهي من الانواع انه لو أمكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل لانه على تقدير وجوده يجرى فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتب فيه عند المتكلمين كما سبق وحينئذ يلزم أحد المحالين اما مساواة الناقص الزائد أو تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لان الكلام على تقدير الوجود وأما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فينبغي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة فى أنفسها لا ينافى استحالة الكل لبطلان التسلسل فى الانواع فيتأتى التوفيق فتأمل

(قوله ويسهل الاستقراء) قيل وجه تسهيل الاستقراء هو ان المرسل القسم الاخير فقط فالاستقراء يختص به فيستقرأ هل توجد منه متعددام لا ولا حاجة الى الاستقراء فى الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلي

للقسمة لكن لالذاته بل لتعلقه بالملومين المروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض (والمراد بالقسمة هنا) يعنى فى حد الكم (ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل) لان كلامنهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر فى الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لايلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدارمعدلها فى قبولها اياه ثم ذكر فيه أنه لايجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولايخفى عليك ان الذى يقتضيه كلامه السابق هو أنه اذا عرف

(عبد الحكيم)

(قوله لان كلا منهما الخ) وكون الاجزاء حاصلة بالفعل لاينافي فرضها بل هو أعون على الفرض

(قوله يحدث للجسم) خص الجسم بالذكر اشارة الى أن هذه القسمة تلحق الجسم لذاته لانه لابدفيه من الحركة وانما تلحق الاعراض بالتبع

(قوله انه لايجوز تعريف الكم الخ) فى المباحث المشرقية منهم من اقتصر فى تعريف الكم بقبول المساواة واللامساواة ومنهم من ضم اليه قبول القسمة وذلك خطأ فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لامن عوارض الكم المنفصل الا اذا أخذ القبول باشتراك الاسم انتهى والمستفاد منه انه لايجوز تعريفه بقبول القسمة مطلقاً وأن منشأ عدم الصحة لفظ القبول وتوجيهه انه ان أريد به الفروض والاتصاف وبالقسمة الفرضية اذ الافتراقية انما تعرض المادة فهو مختص بالمتصل دون المنفصل اما لان الفرضية انما تطلق على مايقابل العقلية كما صرحوا به فى تعريف الجزء واما لاعتبار قيد عدم الانقطاع فيها وان أريد به الطريان وبالقسمة الافتراقية لانها الطارية وكذلك لان الانفصال انما يرد على المتصل فلايصح التعريف بقبول القسمة الا اذا أخذ القبول بكلا المعنيين بطريق اشتراك الاسم اما باستعمال المشترك فى كلا المعنيين أو بارادة القدر المشترك ويراد بالقسمة الافتراقية فحينئذ يشمل التعريف المتصل والمنفصل لان عروض الافتراقية المنفصل وطريانها على المتصل فهذا محمل كلام الامام فى الكتابين عندى

(قوله ان الذى يقتضيه كلامه السابق وهو قوله وهذا المعنى لايلحق المقدار فان نفى لحوقه للمقدار دليل على عدم تناوله بخلاف قوله وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته فانه لم يورده بطريق الحصر ليستفاد منه اختصاصه بالمتصل وما قيل ان قوله بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة يدل على عدم لحوقه المنفصل فضلا عن اختصاصه حيث أورده بطريق الحصر فكيف يكون كلامه السابق مقتضياً لاختصاصه

الكم بقبول الانقسام وأريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية أحد المعنيين هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك أبدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لايمكن أن يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع أشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه أشار المصنف بقوله (فلا يرد قول الامام الرازي أنه مختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع) لخروج المنفصل عنه (والثاني) وهو ماليس يقبل القسمة لذاته (اما ان يقتضي النسبة لذاته أي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير أولا) يقتضي النسبة

بالمنفصل لجوابه أن القصر اضافي بالنسبة الى المقدار اذ لولا ذلك لم يصح كلامه

(قوله نوع اشعار الخ) لان لحوقه للمقدار لذاته مع أن جزء المقدار مقدار يدل على عدم انقطاعه لكن لما كان الاشعار محتاجا الى ضم مقدمة قال نوع اشعار اشارة الى خفائه

(قوله بل هو شامل الخ) اضراب عما يستفاد من الكلام السابق أي فليس مختصاً بالمتصل

(قوله أي فيكون مفهومه الخ) يعني ليس المراد بالاقتضاء اقتضاء النسبة في الخارج فيدخل فيه مثل العلم حيث يقتضي النسبة الي المعلوم في الخارج مع انه من الكيف ومعنى كونه معقولا بالقياس الى الغير أن لايتقرر معناه في الذهن الا مع ملاحظة الغير أي أمر خارج عنه وعن حامله لانه يتوقف عليه فيخرج الاضافة عنه سواء كان مفهومه النسبة كالاضافة أو معروضاً له كالوضع والملك

(قوله أولا يقتضي النسبة) قدر متعلق النسبة بقرينة السابق اذ ليس المراد انه لايقبل النسبة

(قوله ولا يزال كذلك أبدا) كأنه حمل المضارع أعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد الدائمي ثم ان المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقض بأجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزئة ولاختصاص الحد بالمتصل وجه آخر وهو ان يحمل العرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل فيخرج المنفصل حينئذ لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول أيضاً بان يراد به الامكان المقابل للفعل

(قوله نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل الخ) وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو أعم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض للشيء لا يتخلف عنه

(والثاني) هو (الكيف فرسمه) صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لايتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به (عرض لايقبل القسمة) لذاته (و) لا يقتضي (النسبة لذاته) وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث (فلا يرد) على تعريف الكيف (الوحدة لانها عدمية) فلا تندرج في العرض الذي هو من أقسام الموجود (والاول) وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو (النسبة وأقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان أى في الحيز الذي يخصه) ويكون مملوأ به ويسمى هذا أينا حقيقيا وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي (وقد

(قوله لانها عدمية الخ) هذا الجواب مبنى على مذهب المحققين من الحكماء ان الوحدة عدمية وكذا العدد وعده من الكم باعتبار تنزيله منزلة الموجود لكون مبدأ انتزاعه موجوداً كما قالوا بوجود الحركة بمعنى القطع والزمان بمعنى الامتداد لوجود مبدئهما واما القائلون بوجودهما فيزيدون في تعريفه قيد اللاقسمة كما سيجيء

[قوله هو النسبة] اى يقال له النسبة اصطلاحا وان لم يكن بعض أقسامه نفس النسبة لشدة اقتضائه اياها

(قوله وعرفوه أيضاً الخ) اي قالوا ان الاين هي الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول تردد

ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار معروضاً للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول أحسن

[قوله لانها عدمية] فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعاً والا لما وجد الكم المنفصل أعنى العدد الذى ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين اياهم راجع الى نفيهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما سيتضح لك مما سيجيء على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذى هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها الوجود الخارجي فالجمع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي تسكب فيه العبرات وسيجيء لهذا الكلام تتمة ان شاء الله تعالى

(قوله وعرفوه أيضاً بانه هيئة تحصل للجسم الخ) قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تتم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون أمرا نسبياً وأما ان لا تكون فان لم تكن أمرا نسبياً وقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التى لا تكون نسبية فهى اما كميات أو كيفيات فيلزم ان يكون الاين اما كمياً أو

يقال) الاين (لكونه) وحصوله (في) ماليس حقيقيا من أمكنته (مثل الدار أو البلد) أو الاقليم أو المعمورة أو غير المعمورة أو غير ذلك (مجازا) أي قولا مجازيا فان كل واحدمنها يقع في جواب اين هو (الثاني متى وهو الحصول) أو الهيئة التابعة للحصول (في الزمان أو طرفه) وهو الآن (كالحروف الآنية) الحاصلة دفعة مثل التاء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لماوقع في بعض أجزائهافانه يجوز أن يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتي الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي (الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشي) أي للجسم (بسبب نسبة أجزائه بعضها الى بعض) بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها (و) بسبب نسبة أجزائه (الى الامور الخارجة) عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة لنسبتين معا (فالقيام والاستلقاء وضعان) متغايران (لاختلاف

(قوله او الهيئة التابعة) على اختلاف بينهم

(قوله الحاصلة دفعة) وهي التي لا يمكن تمديدها أصلا فانها لاتوجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظة بيت وفرط وولد أوفي أوله كما في لفظة تراب وطرب ودور او في وسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في أوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كذاذكر الشارح قدس سره في مباحث الحرف فلا اشكال في تركب الالفاظ مع انها زمانية عن الحروف الآنية على ما وهم

[قوله يجوز ان يشترك فيه كثيرون] بناء على ان ظرفية الزمان لشئ ليس الا مقارنته اياه

(قوله بسبب نسبة اجزائه) سواء كانت الاجزاء بالفعل أو بالقوة

(قوله واذا جعل الوضع الخ) اتفقوا على ان الوضع هيئة بسيطة معلولة للنسبتين وليس مركباً منهما اذ النسبة فيما بين الاجزاء او فيما بينها وبين الامور الخارجة ليس الا القرب والبعد والمحاذاة والمجاورة والتماس وليس القيام والقعود نفس تلك النسب ولا مركباً من الهيئتين الحاصلتين من تينك النسبتين اذ لادليل على وجودها في القيام مثلا فضلا عن تركبه منهما فهو هيئة وحدانية معلولة لهما فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام واعلم انه عرف الامام الوضع في المباحث المشرقية بانه هيئة تحصل للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض نسبة تخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات كالموازاة والانحراف ولا تخالف بين

كيفياً وهو باطل وأما ان كان أمرا نسبياً فتلك النسبة ليست الى شئ آخر بل هي النسبة الي المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وأيضاً النسبة الي المكان بالحصول فيه أمر معلوم فمن ادعى أمرا آخر فلا بد ان يفيد تصوره ثم يقيم الحجة على ثبوته

نسبة الاجزاء) فيهما (الى الخارج) ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم أن يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بتشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معني الوضع الذى هو جنسهما فجاز أن يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصوران حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع (الرابع الملك) ويسمى الجدة أيضاً (وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا) القيد الاخير أعني انتقال المحيط بانتقال المحاط (يمتاز) الملك (عن المكان) أي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن (سواء كان) ذلك المحيط أمرا (طبيعياً) خلقيا (كالاهاب) للهرة مثلا (أولا) يكون طبيعياً (و) سواء كان (محيطا بالكل كالثوب) الشامل لجميع البدن

التعريفين وان كان ظاهر هذا التعريف مشعرا بانه معلول لنسبة الاجزاء فيما بينها لانه قيد فيه النسبة بكونها موجبة لتخالفها بالقياس الى الجهات وذلك لا يحصل الا بعد اعتبار القسمة الى الامور الخارجة أيضا الا انه في التعريف المشهور جعل معلولا لمجموع النسبتين وفيما ذكره الامام معلولا للنسبة المقيدة

(قوله ويسمي الجدة) بمعنى الغناء

[قوله وهو هيئة تعرض الخ) في المباحث المشرقية انه عبارة عن نسبة الجسم الي حاصر له أو لبعضه وينتقل بانتقاله فجعله نفس النسبة والحق انه تسامح والمراد انه أمر نسبي حاصل للجسم بسبب أمر حاصر لان نسبة المحصورية ونسبة الحاصرية مستويتان فجعل احديهما مقولة دون الاخرى تحكم والوجدان أيضاً شاهد بان التعمم مثلا حالة حاصلة بسبب الاحاطة المخصوصة لا نفس احاطة العمامة

(قوله بحيث لا تتغير النسبة فيما بين أجزائه) وأما كون الاجزاء التحتانية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الي الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط

(قوله ويسمي الجدة) الجدة في اللغة الغناء فيناسب الملك

(قوله لا ينتقل بانتقال المتمكن) قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كلياً كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن تحت الماء ثم خلى وسيأتي الكلام على مثله في بحث المكان

(أو) محيطا (بالبعض كالخاتم) والعمامة والخف والقميص وغيرها (الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس الي نسبة) أخرى معقولة أيضا بالقياس الى الاولى (كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها) أى البنوة أيضا (نسبة) تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة أخص من مطلق النسبة (فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل) للمتمكن باعتبار الحصول فيه (هيئة هى الاين واذا نسبناه الى) المتمكن باعتبار (كونه ذا مكان كان) الحاصل (مضافا) لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى هي كون الشيء ذا مكان أى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتى الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخري فليس من هذه المقولة (وبهذا) الذي صورناه لك (يمكنك الفرق بين النسبة) التى ليست من المضاف (و) بين (المضاف فاعقله وتحققه فى سائر النسب فانه مما قد طول فيه) الكلام (وحاصله ما قلنا* السادس أن يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن) فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة أن يفعل (فهو) يعنى أن يفعل (اذن غير ما هو مبدأ للسخونة) أى المسخن (لانه يبقى بعد التسخين) الذى لا بقاء لمقولة أن يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ جوهراً (السابع أن ينفعل وهو التأثير كالمتسخن

[قوله فالاضافة الخ] خص الاضافة بالذكر مع ان جميع المقولات كذلك لخفاء الحكم فيها

[قوله الي ذات المتمكن] اى مع قطع النظر عن وصف التمكن

[قوله يعنى ان يفعل الخ] المطابق لسياق الكلام ان يفسر الضمير بالتسخين المستفاد من التمثيل الا انه لما كان الحكم بكون التسخين مغايرا للمسخن بديهياً لا يليق ان يذكر في العلوم فضلا عن ان يفرع على كون مقولة الفعل متجددا فسره بان يفعل وهو وان كان نفس التسخين الا ان الحكم يختلف باختلاف العنوان

(قوله أي المسخن) اشارة الى ان المراد بالمبدأ الفاعل لا مايتوقف عليه السخونة لكونها موقوفة على ان ينفعل

(قوله لابقاء لمقولة ان يفعل بعده) وهو الحصة المتحققة فى ضمن التسخين

(قوله كالمسخن ما دام يسخن) قد تقرر فى موضعه ان الممثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفى ان يستفاد مما فى حيزها فلا مساحة في تمثيل مقولة ان يفعل بقوله كالمسخن ما دام يسخن ولا فى تمثيل مقولة ان ينفعل بقوله كالمسخن

ما دام يتسخن) فان له حينئذ حالة غير قارة هي التأثر التسخني الذي هو من مقولة أن ينفعل (فهو) يعني أن ينفعل (اذن غير السخونة لبقائها بعده) أي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة أن ينفعل بعده بل السخونة أمر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب (وغير استعداده لها) أي غير استعداد المتسخن للسخونة (لثبوته قبله) أي قبل التسخن الذي هو من مقولة أن ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف أيضاً ولما كانت هاتان المقولتان أمرين متجددين غير قارين اختير لهما أن يفعل وأن ينفعل دون الفعل والانفعال (قيل الوحدة والنقطة خارجية عنها) أي عن المقولات التسع (فبطل الحصر فقالوا لا نسلم أنهما عرضان اذ لا وجود لهما) في الخارج (وان سلمنا) أنهما عرضان موجودان (فنحن لم نحصر الاعراض) بأسرها (فيها) أي في التسع على معني أن كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا أن هناك عرضا خارجا عنها (بل) حصرنا فيها (المقولات وهي الاجناس العالية) على معنى أن كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع (فلا تردان) أي الوحدة والنقطة علينا (الا اذا أثبتم أن كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته أجناس ولا يندرج فيما ذكرنا) حتى يثبت أنهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها (ولم يثبت شئ منها) أي من هذه الامور الثلاثة لجواز أن يكون قولهما على ما تحتهما

[قوله فهو] اي ان ينفعل حال هذه العبارة كحال السابقة

[قوله وكذلك الاحتراق القار في الثوب] أي الثابت في الثوب فانه باق بعد الاحتراق المتجدد الذى هو من مقولة ان ينفعل

(قوله ان يفعل وان ينفعل) الدالان على التجدد

(قوله دون الفعل والانفعال) فانهما قد يستعملان بمعني الاثر الحاصل بالتأثير والتأثر

[قوله اذ لا وجود لهما] كما ذهب اليه البعض وان كان مخالفاً لقول جمهور الحكماء ولذا قال وان سلمنا

[قوله اذ لا وجود لهما في الخارج] قد أشرنا آنفاً الى ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة أيضاً موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنعي لان الكلام على مذهب الحكماء

(قوله ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان) فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة أخري فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عاليين قلت بني الكلام على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع

أولا عرضيا وأن يكون ما تحتهما أشخاصا متفقة الحقيقة أو أنواعا حقيقية لا أجناسا وأن يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج عن حامله ولا يقتضى قسمة ولانسبة في أجزاء الحامل وأما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما (واعلم) أن دعوي انحصار المقولات العرضية فى الامور التسعة يشتمل على مقامين أحدهما أن هذه التسعة أجناس عالية والثانى أنه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك (أنه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز أن يكون ما تحته أموراً مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها) فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا (ولا كونها) أى ولم يثبت أيضاً كون هذه التسعة على تقدير

(قوله قولا عرضياً) فلا يكونان ذاتيين فضلا عن الجنسية

(قوله اشخاصاً متفقة الحقيقة) فيكونان نوعين حقيقيين

(قوله لا أجناساً) فلا يكونان عاليين

[قوله وان يندرجا في مقولة الكيف] بناء على عدم قيد اللاقسمة فيه وأما عدم اندراجهما فى شئ من أقسامه أعنى الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة والاستعدادية فعلى تقدير تمامه انما يبطل ذلك الانحصار لادخولهما فى الكيف

[قوله واما ادراجهما الخ] في الشفاء بعضها يجعل المبدأ وذا المبدأ مقولة واحدة ونقول أن الوحدة من جملة الكم وان الواحد في العدد والعدد وكذا النقطة فى الخط والخط ثم الا أن طريق الحق في هذا أن ينظر فان كان رسم الكمية رسما يقال على الوحدة والنقطة وكان القول مع ذلك ذاتياً وجزءا لكل واحد منهما فالكمية جنس لهما كانا مبدئين أو لم يكونا وان كان لايقال أو يقال قولا غير ذاتي فليست الكمية جنسا لهما

[قوله وهوعارض لها] لم يقل وهو مشترك لفظي لبعده

(قوله وان يندرجا في مقولة الكيف) اعتبار قيد لا قسمة فى تعريف الكيف كما هو المشهور وتقسيم الكيف الي أربعة أنواع يأبى اندراجهما فيه الا بعد التخصيص المستبشع

(قوله على تصور أمر خارج عن حامله) المتبادر من قولهم لا يتوقف تصوره على تصور أمر خارج انه لا يتوقف على تصور أمر خارج عن نفس هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور موضوعها وكان المقصود ادراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءا منه كما يتبادر بل وان لا يكون

جنسيتها (أجناسا عالية لجواز أن يكون ما تحتها أنواعا حقيقية فيكون) كل واحد منها حينئذ (جنسا مفرداً) لا عاليا (أو) أن (يكون اثنان منها أو أكثر داخلا تحت جنس) آخر (فيكون) ذلك الداخل تحت الجنس الآخر (جنسا متوسطا) ان كان ما تحته أجناسا (أو) جنسا (سافلا) ان كان ما تحته أنواعا حقيقية فظهر أنه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد أحد منهم لاثباته أصلا (ولا الحصر) أي ولم يثبت أيضاً الحصر الذي هو المقام الثاني (لجواز مقولة أخرى) أي جنس عال للاعراض مغاير للتسمة المذكورة (وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته أنه) أي العرض (ينقسم) انقساما دائراً بين النفي والاثبات (الى كم وكيف ونسبة كما مر) من أن العرض اما أن يقتضي لذاته القسمة أولا والثاني اما أن يقتضي لذاته النسبة أولا فهذه أقسام ثلاثة لا مخرج للعرض عنها (وغيرها الجوهر) فانحصر أقسام الموجود الممكن في أربعة وعلي هذا (فالنسبة اما للاجزاء) أي لأجزاء موضوعها بعضها الى بعض (وهو الوضع أولا) تكون النسبة بين أجزاء موضوعها بل

[قوله لاعالياً] اشارة الي أن المقصود من كونه مفردا نفي كونه عالياً فلا يرد جواز أن لايكون فوقه جنساً فلايكون مفردا

[قوله أو يكون اثنان الخ] دخول واحد منها تحت جنس يوجب كونه جنساً متوسطاً أو سافلا الا انه تعرض لدخول اثنين أو أكثر بناء على ماذهب اليه بعض المنطقيين من انه لابد للجنس من كونه مقولا على كثيرين بالفعل ونفوا انحصاره في نوع واحد كما في شرح المطالع

[قوله لامخرج للعرض عنها] لكونها دائرة بين النفي والاثبات والتعاريف الحاصلة من القسمة مساوية للاقسام كما لايخفى

[قوله وغيرها الجوهر] هذه المقدمة مستدركة في بيان حصر العرض في تسعة وان ماذكره الشيخ في الشفاء لبيان حصر الموجود في مقولات عشر

(قوله أى لاجزاء موضوعها الخ) هذا هو المطابق لما في الشفاء وان كان عبارة المتن يحتمل نسبة

حالا فيه أيضاً صرح به في المباحث المشرقية أيضاً حيث قال المعتبر في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شئ خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله أو تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور محلها أو تصور حال من أحوال محلها وكذا القول في النقطة انتهى كلامه

(قوله فيكون جنساً مفردا) هذا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد ههنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها أجناساً مفردة

(قوله أي لا جزاء موضوعها) عبارة المتن تحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية أيضاً لكن

لمجموعه الى أمر خارج عنه (وهي) أى هذه النسبة (اما الى كم فان كان) ذلك الكم (قارا) لجواز اجتماع أجزائه معا (فان انتقل) ذلك الكم القار (به) أى بانتقال موضوع النسبة (فهو الملك والا فهو الاين وان كان) ذلك الكم (غير قار فهو متى واما الى النسبة فالمضاف) لان النسبة حينئذ متكررة (واما الى كيف ولا تعقل) النسبة الى الكيف (الا بأن يكون منه غيره وهو أن يفعل أو) يكون (هو من غيره وهو أن ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض) من عوارضه (ولا يخرج) ذلك العارض (مما ذكرنا) من الاعراض الثلاثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما برأسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض فى تسع منها (والاعتراض) على ما ذكر فى هذا الحصر (انا لا نسلم أن النسبة الى الكم) القار (تكون بالاحاطة) فقط

الاجزاء فيما بينهما والى الامور الخارجة

(قوله لان النسبة حينئذ متكررة) فيه أن اعتبار النسبة الى نسبة أخرى لايقتضي اعتبار النسبة الثانية بالقياس الى الاولي حتي تتكرر النسبة ولا يرد هذا على عبارة الشيخ فانه قال وأما الذى يوجب نسبة فاما أن يوجب نسبة تجعل الماهية معقولة بالقياس الى المنسوب اليه ويكون هناك انعكاس متشابه فى معنى النسبة وهذا هو الاضافة

(قوله بان يكون منه غيره) أى يكون غير الكيف حاصلا من الكيف كالحرارة والبرودة المؤثرتين فيما يجاور الماء والنار

[قوله وهو] أي الكون المذكور

(قوله ويكون هو من غيره) أي يكون الكيف حاصلا من غيره كالبرودة والحرارة الحاصلتين فيما يجاور محلهما

(قوله لايقبل النسبة لذاته) فان الجواهر لانفسها لايستحق أن يجعل لها أو اليها نسبة بل انما يستحق لامور ولاحوال فيها كذا في الشفاء

(قوله يكون بالاحاطة فقط) ولو سلم فالنسبة بالاحاطة غير منحصرة فيهما لان الشكل هيئة احاطة كم مقدار بمقدار وليس شيئا منهما

مذهب أبي على اعتبار النسبة الواحدة في الوضع فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر

(قوله وان كان غير قار فهو متى) فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الي طرف الزمان أعنى الآن كما في الحروف الآنية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان بواسطة

(حتي تنحصر فى الاين والملك) بل قد تكون النسبة الى الكم القار بوجه آخر (كالمماسة) بين سطحى جسمين (والمطابقة) التي هى الاتحاد في الاطراف (وأيضاً فاعتبرت فى الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج) كما مر (فقد جاء التركيب وأنه يوجب تكثر الاقسام) اذ يجوز حينئذ أن يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة (وأيضا فبقى) من الاقسام الممكنة (النسبة الى العدد) الذي هو الكم المنفصل (ولا برهان على انتفائه) أي انتفاء هذا القسم (وأيضا فالنسبة الى الزمان) الذي هو كم متصل غير قار (لا يتعين أن تكون متى) اذ لا يجب أن

(قوله فاعتبرت) على صيغة المجهول بقرينة قوله كما مر يعني أن القوم اعتبروا في الوضع النسبتين معا والمقصود بيان الحصر فى الاقسام التسعة التي قررها القوم لا التقسيم ابتداء وبيان الحصر فى أقسامه فلا يرد أن الشيخ لم يعتبر النسبة الي الامور الخارجة فى الوضع واعتبار غيره لايصير حجة عليه فلا يلزم تكثير الاقسام واعلم أن الشيخ نقل أولا وجه الحصر من القدماء فقال العرض اما أن يكون مستقرا فى موضوعه وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا محتاجا الى النسبة الى ذلك الخارج وهو أقسام ثلاثة كمية وكيفية ووضع الخ ثم قال في وجه الحصر الذى أحدثه ان كل عرض لايخلو اما أن يحوج تصوره الى تصور شئ خارج عن الموضوع أولا يحوج والذي لايحوج الي ذلك على ذلك ثلاثة أقسام اما أن يكون لم يحوج الى ذلك فقد يحوج الى وقوع نسبة فى أشياء هى فيه ليست خارجة عنه واما أن لا يحوج الى ذلك بالنسبة والذى لايحوج الي ذلك فهذه الخارجة تجعل الموضوع منقسما بوجه ماحتى يكون له أجزاء لبعضها عند بعض حال متغايرة فى النسبة وذلك هو مقولة الوضع اذ هو نسبة أجزاء الجسم بعضها الي بعض وان كل واحد منها أين هو من الكل الخ ولا يخفى انه ليس على شئ من هذين الوجهين اعتبار النسبة الي الامور الخارجة فى الوضع ولعل اعتبارها كما أراد المتأخرون لئلا يكون القيام عين الانعكاس لكن اللازم من عدم اعتبارها هو اتحادهما فى الجنس لافي النوع فيجوز أن يختلف بالفصول المقومة وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من أن الجنس والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور أن حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الي فصل آخر انما يرد لوقيل ان النسبة الي الامور الخارجة فصل والنسبة بين الاجزاء جنس بل نقول ان الجزء الذهنى المأخوذ من النسبة الى الامور الخارجة فصل للجزء الذهنى المأخوذ من النسبة بين الامور الداخلة كالحيوان المأخوذ من البدن والناطق المأخوذ من الصورة النوعية فبعد مفارقته لاتبقى تلك الحصة من الجنس بل تنعدم وانما تبقى النسبة فى الاجزاء التى هي مبدأ لحصة أخرى من الوضع ويقارنها النسبة الى الامور الخارجة التى هي مبدأ لفصل آخر

[قوله وأيضاً فاعتبرت فى الوضع الخ] أى على المذهب المختار الذى أثبت بالدليل فيما سبق وان ذهب أبو على الى خلافه كما أشير اليه الآن

تكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى تكون متى (فان للحركة) التي كان الزمان مقدارها (والجسم) الذى هو محل تلك الحركة (نسبة الى الزمان وليس) انتساب شئ منهما الى الزمان (لحصوله فيه وأيضا لا نسلم ان النسبة الى الكيف لا تعقل الا بانه من غيره أو منه غيره وما الدليل عليه) بل قد تكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز أن تكون النسبة اليه على وجه آخر لم تكن منحصرة فى ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارهاتين المقولتين فى النسبة الى الكيف منظور فيه (وأيضا فالنسبة الى) ذات (الجوهر مقولة كالحصول فيه) أعنى حلول الاعراض في ذات الجوهر (وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله فى الحيز) لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه (وبالجملة فليس) انتفاء ما أبديناه من الاقسام (ضروريا وأنتم مطالبون بالحجة) عليه (ولو قيل استقر أنا الوجود فما وجدنا) شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة (غير ذلك) الذى ذكره (كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع أثرذي أثير) أى قبل كل شئ (الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات)

[قوله هاتين] أى الفعل والانفعال

(قوله وبالجملة الخ) في الشفاء بعد بيان وجه الحصر الذى مر فهذا ضرب من التقريب يتكلف لا أضمن صحته ومجاريته لامتحان القانون الا انه أقرب ماحضر في هذا الوقت ويمكن أن يرام فيه وجوه أخرى ويتكلف ولو رأيت في ذلك فائدة أوحجة حقيقية لاوجبت ان أقسم قسمة غير هذه يكون أقرب من هذا ويمكن القريب والاقرب اذا لم يبلغا الحق نفسه فهما بميدان هذا كلامه ولا يخفي انه صريح ان ليس المقصود الا مجرد الضبط عن الانتشار مع الاعتراف بعدم ضمان صحته فالاعتراض على ماقاله خارج عن الانصاف

[قوله أثرذى أثير] فى القاموس فعله أثرا وآثرذى أثيرأوذى أثر أي قبل كل شئ وفى الاساس أى أولا

(قوله منظور فيه) لم يجوز ان يحصلا بالنسبة الى مقولة أخرى كذا نقل عن الشارح وأما ما قيل من أن مبدأ التأثير قد يكون جوهرا كما سلف فحينئذ يكون النسبة الي الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لابواسطة كيفية

(قوله آثر ذى أثير أى قبل كل شئ) آثر اسم فاعل مضاف الي مفعوله والاثير ههنا بمعني المصدر أى آثرا فعلا ذا اثرة أي مأثورا مختارا ويحتمل ان يكون الاثير بمعني المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه أى فعلا صاحب اسم الأثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شئ حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلى والاحتجاج عليه

الطويلة (وان أراد) ابن سينا بما ذكره (الاشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس فان فيه) أي فيما ذكره (تقريبا الى الضبط) الجامع للمنتشر (وتبعيدا عن الخبط) الناشئ من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بأنه لاسبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لايفيد الاظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم بجعل المقولات أربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قاراً فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لايعقل الامع الغير فهو النسبة والاضافة أو يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يقتضى لذاته القسمة فهو الكم أولا فهو الكيف وقد صرحوا بأن المقولات أجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمي والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها أجناس لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشئ ذا بياض لايحصل بهماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها

(قوله ان لم يكن قارا) أى لذاته فيخرج الزمان لان عدم قاريته بواسطة كونه مقدارا له والفعل والانفعال اما داخلان على ماصرح به البعض أو عدم قاريتهما لمقارنة الزمان المقارن للحركة

(قوله لايحصل به ماهية نوعيـة) لكون التركيب من الشئ ومن العرض القائم به اعتباريا لتميز كل منهما فى الوجود

(قوله لا يفيد الا ظنا ضعيفاً) الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل الفوز بقسم آخر وأما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيده أصلا اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ماسوى من الاقسام ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الا ظناً ضعيفاً وهو الاستقراء الناقص فجملة الموصول مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتأمل

(قوله والنسبة الشاملة للسبعة الباقية) فالنسبة على هذا جنس للسبعة وأما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع

(قوله ان لم يكن قارا فهو الحركة) فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخل فى الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من أقسام الكم فلا يصح ممن اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغيره

(قوله فالحق انها من مقولة ان ينفعل) كما يظهر من قولنا حركت الشئ فتحرك وقد يقال الحركة

من مقولة أن ينفعل وذهب بعضهم الى أن مقولتى الفعل والانفعال اعتباريتان فلا تندرج الحركة فيهما ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان) الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا عنده ليست عرضا بل جوهرا (والقائلون به) أي بوجود العرض (اتفقوا علي أنه لايقوم بنفسه الاشرذمة) قليلة لايبالى بشأنهم (كأبي الهذيل) العلاف ومن تبعه من البصريين (فانه جوز ارادة عرضية تحدث لافى محل وجعل البارى تعالى مريدا بها) أي بتلك الارادة (والضرورة كافية لنا فى) هذين (المقامين) فانا ندرك الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولانشك فى أنها ممالايجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون البارى مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة ﴿ المقصد الخامس ﴾ فى أن العرض لاينتقل من محل الى محل) على قياس انتقال الجسم من مكان الي مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته (فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور في المتحيز) وذلك لان الانتقال هو حصول الشئ فى

(قوله من مقولة أن ينفعل) ان فسر بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً وان فسر بكمال أول لما هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة فمن مقولة الكيف

(قوله فلا تندرج الحركة فيها) لكونها محسوسة

(قوله في اثبات العرض) أي في بيان ثبوته وتحققه وانه لايجوز قيامه بنفسه الا انه تركه بقرينة قوله والضرورة كافية لنا في المقامين اختصارا وفيه اشارة الى أن الحكم الضروري يجوز جعله من المقاصد اذا كان فيه خلاف ردا للمخالفين وأخذا لضبع القاصرين

(قوله ارادة عرضية) لايقال انه لايقول بعرضيتهما لانا نقول قد مر ان امتناع القول بالعرضية لايجدى نفعاً بعد القول بكونها صفة حادثة فان حقيقة العرض هي الصفة الحادثة وفيه انه يشترط في العرضية القيام أيضاً ولا قيام ههنا فالصفة الحادثة عنده أعم من العرض فتدبر

(قوله مع استواء نسبتها اليه والى غيره) هذا ممنوع عنده فانها صفة له تعالى عنده ولذا يوجب الحكم له دون غيره

ان فسرت بالخروج من القوة الي الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهى من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آنين فى مكانين أو الكون الاول فى الحيز الثانى فهي من مقولة الاين

(قوله لان الانتقال انما يتصور فى المتحيز) أي بالذات والمراد بالحصول المذكور فى تفسير الانتقال

حيز بعد ان كان فى حيز آخر وهذا المعنى لايتحقق الا في المتحيز والعرض ليس بمتحيز (وفيه نظر فان ذلك) الانتقال المفسر بما ذكر (هو انتقال الجوهر) من مكان الى آخر (واما انتقال العرض) الذي كلامنا فيه (فهو أن يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر) وليس هذا مما لايتصور في العرض بل لابد لنفيه عنه من برهان لايقال هو حال الانتقال اما فى المحل الاول أو الثانى وكلاهما باطل لان كونه فى المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثانى ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما فى محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز أن يكون انتقال العرض دفعيا لاتدريجيا فيكون آن مفارقته عن محله هو آن مقارنته لمحل آخر (واما عند

(قوله وأما انتقال العرض الذى الخ) أى الانتقال المحال على العرض

(قوله وأما في محل آخر الخ] يعنى في حال الانتقال في محل سوى المحل السابق عليه والمحل المتأخر عنه وقع الانتقال فيه

(قوله ويعود الكلام الخ) بأن يقال حال الانتقال الي هذا المحل اما فى المحل الاول وهو سابق أوفى هذا المحل وهو متأخر عنه ولا يمكن ان يقال انه فى محل آخر سوي هذا المحل فانه يلزم وجود محال غير متناهية حال الانتقال من محل الي محل

(قوله جاز ان يكون الخ) يعنى يجوز ان يكون السكون فى المحل الاول فى آن والسكون فى المحل الثانى فى آن ثان فيكون ان مفارقته من المحل هو ان مقارنته مع المحل الثانى فيصح الانتقال على العرض من غير لزوم وجوده بدون المحل وهكذا الحال فى انتقال الجسم من مكان الي آخر على طريقة المتكلمين فان الحركة عندهم ليس الا كون ثان فى مكان ثان وأما طريقة الحكماء فسيجيء بيانه من انها أمر متصل واحد غير قار الذات منطبقة على المسافة التي هي قابلة لانقسامات غيرمتناهية بين كل حدين يفرض منهما مسافة فلا يلزم وجود الجسم من غير حيزحين الانتقال من حيز الى حيز عندهم أيضاً

هو الحصول بالذات أيضاً فلا يرد انه لم لا يكفى التحيز التبعى

(قوله لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا) وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون فى الحركة ان يكون فى مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الدخول فى الثانى كما سيحقق فى مباحث الاكوان وأما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال فى المسافة كما ستطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالي

الحكماء فلان تشخصه) أي تشخص العرض المعين (ليس لذاته) وماهيته ولا للوازمها (والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والادار) لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه (ولا لمنفصل) لا يكون حالا فيه ولا محلا له (لان نسبته الى الكل سواء) فكونه

[قوله وماهيته] أشار بالعطف الي أن ليس المراد بالذات الماهية الشخصية وذلك ظاهر

[قوله ولا للوازمها) اما عطف على ماهيته فيكون اشارة الى أن المراد بقوله لذاته أعم من ان يكون بلا واسطة أو عطف على لذاته قدره تعميما للمقصود و القرينة عموم الدليل

[قوله لان حلوله في العرض الخ] اذ لا معنى للحلول في المبهم والمفروض ان تشخص العرض بالحال من حيث حلوله فيه اذ لو لم يعتبر حيثية الحلول كان تشخصه بأمر منفصل عنه فيتوقف تشخص العرض على حلول الحال وحلوله على تشخصه فيلزم الدور فاندفع ما قيل يجوز ان يكون تشخص كل من الحال والعرض بذات الآخر لا بتشخصه فلا دور بقي الكلام انهم قالوا ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالآخر من غير لزوم الدور فما الفرق في الصورتين والجواب ان تشخص الهيولى بالصورة معناه ان الهيولى لاستعدادها الصورة المعنية اما لذاتها كما في هيوليات الافلاك أو بسبب صورة سابقة كما في هيوليات العناصر علة قابلة للصورة المشخصة بمعنى انها لا تقبل لغير تلك المعينة والفاعل في الظاهر الاعراض المكتنفة بها حين حلولها في تلك الهيولى من الشكل والوضع والاين وفي الحقيقة المبدأ الفياض لها بافاضة تلك الاعراض عليها والصورة المعينة لا من حيث انها هذه المعينة شريكة علة تشخص الهيولى بمعنى ان المبدأ الفياض بافاضة الصورة المعينة جعلها متشخصة فذات الهيولى بواسطة استعدادها الخاص صارت علة لتشخص الحال والصورة المعينة صارت علة لتشخص الهيولى وفيما نحن فيه لا يجوز ان يكون للعرض استعداد ذاتي به يقتضى الحال المعين المقتضى تشخصه لانه حينئذ يلزم انحصاره في شخص ولا ان يكون توارد استعدادات متعاقبة لا الى بداية لان ذلك مختص بالهيولى فيكون له محل له مدخل في تشخصه

(قوله ليس بذاته) أي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما أشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرصد الثامن

(قوله ولا لما يحل فيه والادار) فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيه ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست بمقومة للصورة بخلاف محل العرض مما لا يجدي

(قوله لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه) قد يجاب بما أشرنا اليه في بحث التعين من أن حلول شئ في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما أشرنا اليه هناك من أنه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل فتأمل

علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح (فهو) أي تشخصه (لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية أخرى) أي تشخص آخر غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل فى تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه حينئذ فلا يكون الحاصل فى المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه (والانتقال) من محل الى آخر (لا يتصور الا مع بقاء الهوية) المنتقلة من أحدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال أصلا (وفيه نظر لجواز أن يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم) حينئذ (انحصار النوع فى الشخص) انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان أريد بهويته الخاصة

(قوله لمحله) اما بنفسه أو بما حل فيه فيكون للمحل مدخل فيه فلا يرد ان ههنا احتمالا آخر وهو ان يكون تشخصه بما حل فى محله كذا قيل وفيه انه حينئذ يجوز الانتقال عليه لان المحل لا دخل له فى العلية الا باعتبار الحلول لما هو علة لتشخص العرض فيه وفى شرح المقاصد فى رد الاحتمال المذكور انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ويرجع الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل وأورد عليه انه يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية يكون كل سابق معدا للتشخص ومثله جائز عند الحكماء والجواب ان الكلام فى العلة الفاعلية للتشخص فيجب اجتماعها

(قوله لانه لما كان لمحله مدخل الخ) قيل يجوز ان يكون مدخلية المحل فى تشخصه من حيث انه محل ما لا محل معين فيجوز مفارقته وفيه ان المحل المطلق كيف يوجب تشخص العرض وان أريد به المحل المعين أى معين كان يلزم توارد العلل على سبيل البدل على معلول واحد شخصى أعنى تشخص العرض

(قوله وفيه بحث الخ) حاصله ان الهوية تطلق على معان ثلثة لا يصح ان يكون شيء منها علة للتشخص

(قوله فهو أى تشخصه لمحله) يعنى اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فلمحله دخل فى تشخصه البتة ويتم المطلوب فعلى هذا لا يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق أيضاً ان للمحل دخلا فى التشخص ولو بالواسطة ويتم المطلوب وأما ما ذكره شارح المقاصد فى رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور أو التسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل فى محل العرض على سبيل التعاقب أمور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على أصل الاستدلال بانه لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين وحينئذ يجوز مفارقته عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما يشير اليه الشارح فى تعريفات الهيولى من أن الواحد بالشخص لا بد ان تكون علته واحدة بالشخص فلا يعقل ان يكون علة العرض المشخص محلا مطلقاً واحتياج الهيولى الى الصورة في البقاء لا فى التشخص بل الامر بالعكس لم يشكل حينئذ ما ذكره في بحث التعين كما أشرنا هناك

تشخصه لزم كون الشئ علة لنفسه وان أريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان أريد وجوده العيني فان أخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان أخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعيـة انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار ثم يرد على الدليل انا لانسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز أن يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختاراً فان له أن يختار مايشاء ويتجه عليه أيضاً أنه لايطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه (وربما يقال) فى اثبات امتناع الانتقال (العرض يحتاج الي المحل) بالضرورة (فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقـه) لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها (أو) الي محـل (غير معين ولا وجود له) في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متعين فى نفسه (فيلزم) حينئذ (ان لا يوجد العرض) فى الخارج لانتفاء المحل الذى يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب (وفيه نظر اذ قـد يحتاج) العرض المعين (الى محـل بلا شرط التعـين) أى الى محـل مطلق غـير مقيد بالتعين (وانه أعم من المعين) الذى قيد بالتعين (فيوجد) ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين فى كل معين من المعينات (لا) الى محل مقيد (بشرط عدم التعين) حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم أن لا يوجد

[قوله لم يكن علة لتشخص معين] اذ المبهم لا يجوز ان يكون علة فاعلية للمعين

[قوله وان أخذ معينا فكذلك الخ] أى ان أخذ الوجود الخارجى المعين فلا يجوز ان يكون ذلك الوجود موجودا في الخـارج والا لزم ان يكون تشخص العرض بما حل فيه وقد أبطلناه فيكون أمرا اعتباريا فتعينه انما يكون بتعين العرض الذى قام به فلو كان علة لتعينه لزم الدور

(قوله ويتجه الخ) هذا الاتجاه انما يتجه لو وجد عرض منحصر نوعه في شخصه

[قوله العرض يحتاج الى المحل] والا لم يكن عرضاً وربما يجاب بانه يجوز ان يحتاج الي محل معين لا من حيث انه هذا المعين فيجوز الانتقال عليه وفيه انه يلزم التوارد على سبيل البدل

[قوله اذ قد يحتاج) أى يجوز ان يحتاج لانه اللازم من الدليل المذكور ولانه مانع يكفيه الجواز

(قوله اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين) قيل لا يجوز ان يكون المنفصل عـلة لتشخص العرض لانه يكون العرض حينئذ مكتفياً فى تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفى فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنياً عنه وهو باطل

(قوله لايطرد فى عرض يحصر نوعه فى شخصه) اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته أو للوازمها

العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين (اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعين) في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين (اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته) من أن الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به أعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها (وأيضاً فهو) أي ما ذكرتم من الدليل (وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز) فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزاً الى الحيز بالضرورة فاما أن يحتاج الى حيز معين أو غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم أن لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه من امتناع الانتقال على العرض (انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الي ما يماسها) كما يشهد به الحس (فالجواب أن الحاصل فى المحل الثانى) وهو المجاور أو المماس (شخص آخر) من الرائحة أو الحرارة مماثل للأول الحاصل في التفاح أو النار (يحدثه الفاعل المختار) عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة أو المماسة (أو يفيض) ذلك الشخص الآخر على المحل الثانى (من العقل الفعال) عند الحكماء بطريق الوجوب (لاستعداد يحصل له من المجاورة) أو المماسة ﴿المقصد السادس﴾ لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة * لنا) فى عدم الجواز (وجوه) والمذكور فى الكتاب وجهان (الاول أن قيام الصفة) بالموصوف (معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا) أى كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به (لا يتصور الا فى المتحيز) بالذات لان المتحيز بتبعية

(قوله لاستعداد يحصل الخ) أي المجاورة والمماسة شرط لحصول الاستعداد لانه معد حتى يرد انه لو كان معدا لامتنع اجتماعه مع حصول الرائحة وليس كذلك

(قوله تحيز الصفة تبعاً الخ) يعني أن التحيز التبعي أن يكون هناك تحيز واحد قائم بالمتحيز بالذات وينسب الى المتحيز بالتبع باعتبار ان له نوع علاقة بالمتحيز بالذات كالوصف بحال المتعلق لان هناك تحيزا واحدا بالشخص يقوم بهما ولان هناك تحيزين أحدهما بسبب الآخر فافهم فانه زل فيه أقدام

(قوله فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا) أي فى تحيزه المطلق لا في تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ انتفاء التحيز الخاص بالانتقال

غـيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث أولى من كونه تابعا له (والعرض ليس بمتحيز) بالذات بل هو تابع فى التحيز للجوهر (فلا يقوم به غيره * الوجه الثانى العرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه و (ان قام بعرض آخر عاد الكلام فيـه وتسلسل) الاعراض المقوم بها الى غـير النهاية (والا فجميع تلك الاعراض) المتسلسـلة حاصلة (لا فى محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض واحداً كان أو متعدداً بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به (وان انتهت) الاعراض المقوم بها (الي الجوهر فالـكل قائم به) لان الـكل تابع لذلك الجوهر فى تحيزه وحينئذ فلا يكون عرض قائمـا بعرض والمقدر خلافه (وهما) أى هذان الوجهان (ضعيفان أما الاول فلأنا لا نسلم أن القيام هو التحيز تبعا) لما ذكرتم (بل هو الاختصاص الناعت وهو أن يختص شئ بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمي الاول حالا والثانى محـلا له كاختصاص

(قوله والعرض ليس بمتحيز بالذات) مقدمة ثانية للدليل تقريره المتبوع فى التحيز متحيزا بالذت والعرض ليس بمتحيز بالذات فالمتبوع في التحيز ليس بعرض فما قيل ان هذه المقدمة مستدركة وهم

(قوله حاصلة لافى محل) اذ لو حصلت فى محل لم تكن متسلسلة الى غير النهاية

[قوله وان انتهت] عطف على مايستفاد من قوله وتسلسل كأنه قيل فان لم ينته يلزم التسلسل وهو باطل وان انتهت الخ

[قوله بل هو الاختصاص الناعت] سـند للمنع المذكور كأنه قيـل لم لايجوز أن يكون القيام هو الاختصاص الناعت والمراد بالاختصاص الارتباط ونسبة النعت اليه مجازى لكونه سبباً له كما يفصح عنه عبارة الشرح

(قوله لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه) هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني أيضاً كون القيام بمعني التبعية فى التحيز وحينئذ فالجـواب عن الاستدلال الاول بمنع كون معنى القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال الثاني أيضاً لـكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثانى غير مذكور فى تقرير المصنف صريحاً بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا عن الاول فقط وأما الجواب عن الاستدلال الثانى فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى

(قوله بل هـو الاختصاص الناعت) قال الامام فى المباحث المشرقيـة فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم يعرف حقيقة الشئ بمقوماته وجب ان ذلك الشئ فان أكثر الاشياء انما تعرف باللوازم

بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز (وبحققه) أي يحقق أن معني القيام هذا دون ذلك (أمران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس) التحيز متحيزا (تبعا لتحيزه والا كان الشئ) الذى هو التحيز (مشروطا بنفسه) ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد أن يقوم التحيز أولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه (أو تسلسل) ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى مالانهاية له * الامر (الثانى أو صاف الباري تعالى قائمة به كما سنبينه من غير شائبة تحيز) فى ذاته وصفاته (واما) الوجه (الثاني فلانه لاينفى ان يقوم عرض بعرض) ثان (وذلك) العرض الثاني (بآخر مترتبة الى أن ينتهي الى الجوهر) فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر فى تحيزه ابتداء والبعض الاخر تابعاً للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك مايتبعه في ذلك بواسطة والقول بأن التابع لايكون متبوعا

[قوله وتحققه] اثبات لتكوين بمعنى القيام الاختصاص الناعت فهو معارضة لكون القيام عبارة عن التحيز فقد صرح المحققون بصحة المعارضة في التعريفات ثم اللازم من الامرين نفى أن يكون معنى القيام التحيز وأما أن معناه الاختصاص فلابد من ضم مقدمة وهي انه لاثالث فاذا بطل أحدهما تعين الآخر

[قوله ان التحيز صفة الخ] أي عرض قائم بالجوهر لان الاين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء والمتكلمين فما قيل انه أمر اعتبارى فلا يلزم أن يكون قيامه عبارة عن التبعية في الحيز ثم الجواب بانه لافرق بين قيام العرض والاعتبارى وهم

[قوله وهكذا الى مالانهاية له] فيكون للجسم في حيز واحد أكوان غير متناهية والضرورة تكذبه وبرهان التطبيق يبطله

(قوله الامر الثانى الخ) يعنى انه لافرق بين قيام صفة العلم مثلا بذاته وبين قيامه بذات الحادث وليس فيه شائبة التحيز أصلا وتحقيقاً ولا تقديرا فلا يرد أن قيام العرض معناه التحيز لامطلق القيام حتي يرد النقض بقيام صفاته تعالى بذاته

(قوله فلأنه لاينفى الخ) يعنى أن قولك فالكل قائم به ان أردت به قيام الكل به ابتداء فالملازمة ممنوعة لان الانتهاء الى الجوهر لا يستلزم ذلك وان أردت به قيام الكل به ولو بالواسطة فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لانه المتنازع فيه

(قوله والقول الخ) جواب سؤال مقدر لايخفى تقريره

(قوله والقول بان التابع الخ) هذا القول وان ذكر فى الاستدلال الاول وأجاب عنه المصنف بمنع

لآخر اذ ليس هذا أولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون أحدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا (وهو) أي ماذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخر الي الجوهر (محل النزاع) فان قيامه به مع عدم الانتهاء اليه مما لايقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لوجاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة (احتج الفلاسفة)

[قوله لجاز قيام العلم الخ] اذ لافرق بين عرض وعرض في جواز قيام أحدهما بالعرض دون الآخر فلا يرد أن الملازمة ممنوعة لان الخصم لم يدع جواز قيام كل عرض بكل عرض

[قوله قيام بعض الاعراض الخ] لان المراد انه هل يجوز قيام العرض بالعرض اذا لم يوجد مانع آخر والتماثل والتضاد مانع لانه يلزم اجتماع المثلين والمتضادين

مداره الا أن الشارح ذكره ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار أيضاً والي أنه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبنى على ذلك التسليم

(قوله لجاز قيام العلم بالعلم الخ) فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا وهذا المقدار يكفى فى الابطال لكن فيه بحث اما أولا فلأن المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط بحيوة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم أصلا فالاولي ان يقال لجاز قيام السواد بالسواد وأما ثانياً فلانتقاضه بكل نوع ممكن بان يقال لو أمكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لا الى نهاية ويلزم التسلسل والحل ان امكان كل درجة فى نفسها لا ينافى استحالة الكل لبطلان التسلسل كما أشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فى مواضع فان قلت التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على أن المدعى استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات وبه يتم الدليل لولا ما أشير اليه فى الحال السابق من الفرق فتأمل

[قوله وهو مردود بأن المتنازع فيه الخ] واذا كان التنازع فى المختلفات لا يجرى الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود أنواع مختلفة غير متناهية عند أكثر المعتزلة وأكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا علي امكان أفراد غير متناهية لكل نوع وامكان أفراد النوعين المختلفين يكفى فى اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام أحد المثلين بالآخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد

على جواز قيام العرض بالعرض (بان السرعة والبطء) عرضان (قائمان بالحركة) القائمة بالجسم (فانها توصف بهما) فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة (دون الجسم) فانه مالم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة أن يوصف بأنه سريع أو بطيء (والجواب أنه لايصح) هذا الاحتجاج (لا على مذهبنا فانهما) أعنى السرعة والبطء (ليسا عرضين) ثابتين للحركة (بل) هما (للسكنات) أي السرعة والبطء لاجل السكنات (المتخللة) بين الحركات (وقلتها وكثرتها) فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة فى زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة أنه يسكن سكنات قليلة بالقياس الي سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة (ولا على مذهبهم لجواز أن تكون طبقات الحركات) ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء (أنواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة) أمر موجود (الا

(قوله بل هما للسكنات الخ) حمل اللام على التعليل على خلاف مافى قوله للحركة لان السرعة والبطء ليسا عارضين للسكنات بل للجسم ولقوله وقلتها وكثرتها فانه نص فى التعليل والمقصود أن السرعة والبطء عارضان للجسم لاجل السكنات وتفاوت درجاتها لاجل قلتها وكثرتها كما بينه الشارح قدس سره بقوله يسكن سكنات فان السكون صفة الجسم أعني الاكوان سبب لكونه ساكناً كما أن الحركات سبب لكونه متحركا فما قيل ان عبارة الشرح تفيد أن السرعة والبطء نفس السكنات وعبارة المتن يفيد أنهما لاجل السكنات وهم

(قوله لجواز أن تكون الخ) لايخفى أن كون مراتب الحركات مختلفة الحقيقة لادخل له في الجواب فان خلاصته منع كون السرعة والبطء موجودين في الخارج لم لايجوز أن يكون من الامور الاعتبارية التي يجوز اتصاف الاعراض بها وانما تعرض له ليظهر وجه اختلاف مراتبها فيهما ظهورا تاما بخلاف ماءاذا كانت مراتبها متفقة فان اختلافها فى السرعة والبطء يحتاج الي القول بأن ذلك لاختلاف أشخاصها وان السرعة والبطء أمر زائد على تشخصها

مثلا علة تامة للتشخص المعين أعنى السواد الحال فى ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول بوجود العلة التامة للتشخص الاول فتنتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد آخر والا لزم انتفاء التمايز بين السوادين المحل للحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول فى السواد الثانى فان اعتبر انتفاء محلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص أحد المثلين فى علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية فى قيام أحد المثلين بالآخر أيضاً فتأمل فانه دقيق

(قوله أنواعا مختلفة بالحقيقة) التعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يفيد فى تقرير الجواب

الحركة المخصوصة) التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق (وأما السرعة والبطء) اللذان يوصف بهما الحركات (فمن الامور النسبية) التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الي بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء (ولذلك) ولكونهما أمرين نسبيين (اختلف حال الحركة فيهما) بحسب اختلاف المقايسة (فانها أي الحركة) تكون سريعة بالنسبة الي حركة وبطيئة (بالنسبة الي) حركة (أخري) وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بأمور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو أن الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فأشار الى جوابه بقوله (وأما الخشونة والملاسة فان سلم أنهما كيفيتان) أى لا نسلم أنهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم أنهما كيفيتان موجودتان (فقيامهما بالجسم لا بالسطح ﴿المقصد السابع﴾ ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه) من محققي الاشاعرة (الى أن العرض لا يبقي زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي (على التقضي والتجدد) ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله (وتخصيص كل) من الآحاد المتقضية المتجددة (بوقته) الذى وجد فيه انما هو (للقادر المختار) فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له

(قوله من مقولة الكيف قائمان الخ) لكونهما من الكيفيات المختصة بالكميات

(قوله من مقولة الوضع) لانهما عبارتان عن استواء الاجزاء أو اختلافها بالانخفاض والارتفاع ومن هذا علم أن الوضع لايعتبر فيه النسبة الى الامور الخارجة

بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات أنواع مختلفة ممتاز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتى شئ لا يقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقائم به متأخر عنه وأما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافى الامتياز بالعارض أيضاً فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد يثبت من معدوم فيه كالعمى اذا يكفى فيه اتصاف الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقى ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء أمران اعتباريان والموصوف بهما موجود فى الخارج وأنت خبير بأن المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو أمر موهوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الموجود عليها باعتبار انها يتخيل من أمر موجود كما سيأتى

خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بأن السبب المحوج الي المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيراً لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجدداً محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر أيضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء أصلا (ووافقهم) على ذلك (النظام والكعبي) من قدماء المعتزلة (وقالت الفلاسفة) وجمهور المعتزلة (ببقاء الاعراض) سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب أبو على الجبائى وابنه وأبو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح

(قوله وانما ذهبوا الخ) أى الباعث لهم على ذلك هذا القول والوجوه الثلاثة دلائل قادتهم الى صحة ذلك الحكم ولما كانت الوجوه مفيدة للحكم العام قالوا بعمومه وان لم يحتاجوا اليه فى دفع ذلك الفساد

[قوله فلزمهم استغناء الخ] هذا بناء على حمل الخروج على معناه المتبادر اما على ما هو التحقيق من أن المراد به مسبوقية الوجود بالعدم فلا شك في اتصاف العالم به حال بقائه فيكون محتاجا الى المؤثر حالة البقاء من غير ارتكاب ذلك التمحل

(قوله شرط بقاء الخ) يعني كونه شرطاً لبقائه أي وبقاؤه ممتنع بدونه فلا ينافى القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لانه بعد كونه ممكناً

[قوله هو العرض] وهو كونه فى الحيز

(قوله وذهب أبوعلي الجبائي وابنه الخ) أي اتفقوا على بقاء هذه الاعراض دون العلوم والارادت والاصوات والكلام سواء اتفقوا على عدم بقائها كالارادات والاصوات والكلام أو اختلفوا فيه كالعلوم فانه ذهب ابنه الي بقائها مطلقاً وأبو على الى بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا تكليف بها وعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها كما سيجيء في المقصد الثالث عشر فى بيان محل العلم

(قوله وانما ذهبوا الخ) يعنى ان المنشأ الاصلى هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعاً لهذا المحذور فتشوا متمسكا فوجدوا الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن والمنشأ الاصلى وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر الا أن هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم أيضاً

(قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض) وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر أما الجسم أو الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالا كوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لابقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر أيضاً مشروط بوجود العرض اذ يستدعى الاتصاف بالتحيز البتة ولو فى أول زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية المتعاكسة أعنى الدور المعية بلا توقف

دون العلوم والارادات والاصوات وأنواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان (قالوا) أي الفلاسفة (وما لا يبقي) من الاعراض السيالة (يختص امكانه بوقته) الذي وجد فيه (لا قبل ولا بعد) أي لا يمكن أن يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص (احتج الاصحاب) على عدم بقاء الاعراض (بوجوه) ثلاثة (الاول انها لو بقيت لكانت باقية) أي متصفة ببقاء قائم بها (والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نسلم أن البقاء عرض) بل هو أمر اعتباري يجوز أن يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض *الوجه (الثاني يجوز خلق مثله في الحالة الثانية) من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك

(قوله يختص امكانه) أي امكان وقوعه دون الذاتي اذ لا اختصاص له بوقت دون وقت

(قوله أي لا يمكن أن يوجد الخ) لامتناع حصول استعداده التام الا في ذلك الوقت

(قوله أي متصفة الخ) دفع بذلك التفسير لزوم اتحاد الشرط والجزء

(قوله بل هو أمر اعتباري) لانه الوجود بالقياس الى الزمان الثاني

[قوله دون العلوم] فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية أعني المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان أبا علي قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه أبا هاشم أوجب بقاء العلوم مطلقاً ودفع المخالفة بين المنقولين عن أبي علي وان أمكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروائح مطلقاً دون العلوم مطلقاً بل انما ذهب الي بقاء بعضها لكن لا يتمشى في دفعها بين المنقولين عن أبي هاشم واعتبار نفي القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الي الثلاثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه أيضاً تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فليتأمل

[قوله قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته] المراد امكانه الوقوعي وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته يستدعي نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الي الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكر أولا ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان مخصص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر ثانياً ان الفلاسفة يألفون في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليفهم

(اجماعا فلو بقى) العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا (اجتمع المثلان) وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ماهو جائز اتفاقا فيكون باطلا (قلنا بخلقه الله تعالى (فيه) أي فى ذلك المحل (بأن يعدم الاول) عنه لان جواز ايجاد مثله في محله فى الحالة الثانية ليس مطلقا بل هو مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة فى جواز ايجاد مثله في محله فى الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها (و) أيضا ماذكرتم (يلزمكم ف الجوهر) لانه يجوز خلق مثله فى حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات فى حيز واحد فانتقض دليلكم * الوجه (الثالث وهو العمدة) عند الاصحاب فى اثبات هذا المطلب (انها) أي الاعراض (لو بقيت) في الزمان الثانى من وجودها (امتنع زوالها) في الزمان الثالث وما بعده (واللازم) الذي هو امتناع الزوال (باطل بالاجماع وشهادة الحس) فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا أيضاً (بيان الملازمة أنه لو زال) العرض بعد بقائه (فاما) أن يزول (بنفسه) واقتضاء ذاته زواله (واما) ان يزول (بغيره) المقتضى لزواله (و) ذلك (الغير اما أمر وجودي يوجب عدمه لذاته) أى لا باختياره فيكون فاعلا

(قوله كما لا استحالة الخ) اشارة الى النقض بانه لو تم لزم امتناع وجود العرض فى الحالة الاولى لان ايجاد مثله ممكن فيها فيلزم اجتماع المثلين فكما أن ايجاد مثله فيها مشروط بعدم ايجاد الاول كذلك ايجاد مثله فى الحالة الثانية مشروط باعدام الاول

[قوله واقع بلا اشتباه] كالحركة بعد السكون وبالعكس والظلمة بعد الضوء وأمثالها لكن إجراؤه في كل عرض يدعي بقاءه ظاهر الا أن يدعي الحدس بأن كل عرض يمكن زواله بواسطة احساس الجزئيات الكثيرة

(قوله لو زال الخ) أى لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لانه لو زال فزواله حادث والحادث

[قوله كما لا استحالة الخ] اشارة الى نقض اجمالي بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض فى محل لان الله تعالي قادر على ايجاد مثله فى ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور

[قوله فاما ان يزول بنفسه الخ] فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يعدم بطرو عرض على محله فيفنيه فى الزمان الثانى فتنفى الاعراض القائمة به كما قيل في الفناء وفناء الاعراض وان كان قد يشاهد بلا فناء المحال الا أن الكلام فى عموم الاستدلال قلت مآل هذا الى زوال الشرط هو الجوهر وسيجئ الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرو الضد فقط وكون الامر العدمى زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مع بعده من العبارة لايلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد و زوال الشرط

موجبا

موجبا (وهو طرو الضد) علي محل العرض (أولا يوجبه لذاته) بل باختياره (وهو) الفاعل المعدوم بالاختيار واما) أمر (عدمي وهو زوال الشرط و) هذه (الاقسام) الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية (باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لوكانت مقتضية لعدمه لوجب أن لايوجد ابتداء) لان ماتقتضيه ذات الشيء من حيث هي لايمكن مفارقته عنه (واما زواله بطروضده) على محله (فلان حدوث الضد) في ذلك المحل (مشروط بانتفائه) عنه (فان المحل مالم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد) آخر (فلو كان انتفاؤه) عن المحل (معللا بطريانه) عليه (لزم الدور) لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معال به (أو نقول) في ابطال هذا القسم (لما كان التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقي أولي من العكس) وهو أن يدفع الباقي الطارى (بل الدفع) الصادر عن الباقي (أهون من الرفع) الصادر عن الطارى فيكون الدفع أقرب الى الوقوع من الرفع (واما زواله بعدم مختارفلان الفاعل بالاختيار لابد له من أثر) يصدر عنه (والعدم

لا بد له من علة لان الحدوث علة الحاجة سواء كان وجوداً أو عدما وبهذا اندفع ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه عدم وقوع الزوال لا امتناعه وان عدم المعلول لعدم علته فالترديد المذكور لا معني له لان ذلك على تقديران يكون علة الاحتياج الامكان وأما على تقدير كونها الحدوث فالحادث لا يحتاج فى بقائه الى علة فضلا عن ان يكون عدمه لعدمها كما مر

(قوله وهذه الاقسام الخ) الاحتمالات العقلية أربعة لان زواله اما ان يكون لذاته أولغيره والغير اما موجود أو معدوم والموجود اما موجب أو مختار اما حصرها في الاقسام الاربعة فممنوع لان الموجب لا ينحصر فى طرو الضد والمعدوم لا ينحصر في زوال الشرط

(قوله أهون من الرفع الخ) لاحتياج الرفع الى طريان الطاري وازالة الباقى بخلاف دفع الباقى فانه يحتاج الي منع الطريان فقط وهذا كما ترى خطابي

(قوله لا بد له من أثر الخ) اذ الارادة لا تتعلق بالنفى المحض ولا يكون مقصوداً

(قوله بل الدفع أهون من الرفع) هذه مقدمة خطابية تتبادر اليه الافهام العامية فان الباقي والطارى لما كانا متساويين في أصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره فى المحل فالظاهر انه يدفع ما يساويه بحسب أصل القوة وما قيل فى بيانه من ان دفع الطارى انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يعقل تأثير في حالة العدم في الموجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمرة بلا تأثير ولا حالة وجوده فى محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده فى محل الباقى وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور

نفي محض لايصلح أثراً) لمختار بل ولا لفاعل أصلا (أو نقول) في ابطال كون زواله للمختار (ما أثره عدم فلا أثر له) اذ لافرق بين قولنا أثره لاوقولنا لا أثر له كما مر في بحث الامكان (فليس) الفاعل الذي اسند اليه زوال العرض (فاعلا) أصلا سواء فرض مختاراً أوموجبا (واما زواله بزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا) آخر (تسلسل) لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض (وان كان) ذلك الشرط (جوهرا والجوهر) في بقائه (مشروط بالعرض لزم الدور) لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر موقوف عليه (والاعتراض عليه) أي على هذا الدليل الذي عده عمدة

(قوله ولا لفاعل أصلا) اذ أثر الفاعل لايكون لاشيئاً محضاً

(قوله فلان ذلك الشرط ان كان عرضا الخ) انحصار الشرط في العرض والجوهر ممنوع لجواز أن يكون أمراً اعتباريا

(قوله فيلزم وجود الخ) أي حين زوال العرض وجود اعراض غير متناهية وهو محال

(قوله لان بقاء كل واحد من الجوهر الخ) اما كون بقاء العرض مشروطاً بالجوهر فبالعرض وأما كون الجوهر مشروطاً ببقاء العرض فلان وجود الجوهر مشروط بوجود العرض كالكون في الحيز مثلا في كل زمان فان قلتم بتجدد الاكوان ثبت المطلوب وهو امتناع بقاء العرض وان قلتم ببقائها كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه وفيه بحث اما أولا فلانه انما يلزم الدور لوكان العرض الذي هو مشروط بعينه العرض الذي هو شرط وكذا الجوهر الذي هو شرط بعينه الجوهر الذي هو مشروط وكلا الامرين غير لازم وأما ثانياً فلانا لانسلم ثبوت المطلوب على تقدير القول بتجدد العرض الذي هو شرط بقاء الجوهر انما اللازم منه امتناع بقاء ذلك العرض

(قوله وان كان جوهرا والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور) قد أشرنا في أول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل فاما لو عمم فلا يظهر الدور وانما لم ينقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول محله فلا حاجة في ابطال كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى الزام الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعي كلي بقي شيء وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لا ببقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما سلف منا في أول المقصد فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض لانفس وجوده حتى يلزم الدور بزعمه اذ مجرد بقاء العرض لا يستلزم ان يكون نفسه شرط بقاء الجوهر كما لا يخفى

انا نختار (انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد) ابتداء (ممنوع لجواز ان يوجب) ذاته (العدم في الزمان الثالث أو الرابع خاصة) أي دون الزمان الثانى فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم أن يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة (ثم هذا) الدليل الذي ذكرتموه (وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه) وذلك بأن يقال لايجوز زواله فى الزمان الثانى لان زواله فيه اما لغيره الى آخر الكلام (فماهو جوابكم) عنه فى صورة النقض (فهو جوابنا) عنه فى صورة النزاع (وأيضا انه يزول بضد) طارئ على محله (قولك حدوثه) فى ذلك المحل (مشروط بزواله) عنه (قلنا ان أوجبت فى الشرط تقدمه) على المشروط (منعنا) كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لادليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولادلالة له على هذا الاشتراط (والا) أى وان لم توجب فى الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك (لم يمتنع التعاكس) كما مر لجاز أن يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية (كما ان دخول كل جزء من) أجزاء (الحلقة) الدوارة على نفسها (فى حيز) الجزء (الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس) ولامحذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما (وبالجملة) أي سواء جوز التعاكس فى الاشتراط أولا (فهما) أى زوال الباقي وطريان الحادث (معا فى الزمان) وهذه المعية لا تنافى العلية (اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة) لزوال الباقى (مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول)

(عبد الحكيم)

(قوله ثم هذا الدليل الذى ذكرتموه الخ) لايخفى انه يلزم على هذا التقدير ايراد النقض فى أثناء المنوع ولو أشير بهذا الدليل الذى أقيم على امتناع أن يكون زواله بنفسه مع انكم قلتم بامتناع بقائه في الزمان الثانى لذاته فما هو جوابكم فهو جوابنا لكان أحسن وأنظم بما قبله واعلم أن هذا النقض مندفع عندهم لانهم يقولون ان العرض مطلقا لايقبل الا الموجود المتجدد آنا فآنا كالاعراض الغير القارة عندكم بخلاف ما اذا كانت باقية فان زوالها بعد بقائها لابد له من علة

(قوله اذلادليل عليه الخ) أى ليس مايتوهم دليلا سوي هذا فلا ينافى قوله ولا دلالة عليه

(قوله ويكون الدور اللازم منه) أي من التعاكس فى الاشتراط بمعنى امتناع الانفكاك دور معية وان لم يكن بالنظر الى فرض كون طرو الضد علة لزواله دور معية فلا يرد أن دور المعية شرط فيه عدم التوقف من الطرفين وان يكونا فى مرتبة واحدة وفيما نحن فيه على تقدير التعاكس ليس كذلك

فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة فى العقل والحكم بأن الطارئ ليس أولى بازالة الباقى من عكسه باطل لان الطارئ أقوى لقربه من السبب وبعد الباقى عنه (وأيضاً فقد يزول لان الفاعل الذى فعله لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى أثر للفاعل) صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقاء ما فعله كاف فى زواله (وأيضاً لا نسلم أن العدم لا يصلح) أن يكون (أثراً) صادراً عن الفاعل (نعم ذلك) مسلم (في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) كالوجود الحادث (وما الدليل على امتناعه وأيضاً فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر) اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان

(قوله والحكم بأن الطارئ الخ) جواب عن الوجه الثاني المذكور بقوله أو نقول لما كان التضاد من الطرفين الخ ترك المصنف لظهوره

(قوله لقربه من السبب) بناء على عدم تخلل زمان الحدوث بينه وبين السبب بخلاف الباقى وهذا أيضاً خطابى

(قوله لان الفاعل الذى فعله) في الزمان الاول والثانى لايفعله أى في الزمان الثالث

(قوله بل مجرد امتناع الخ) هذا فى المختار ظاهر بأن لم تتعلق ارادته بابقائه وأما في الموجب فبأن لم يتعلق ايجابه بابقائه بانتفاء شرط من شروط ايجابه وفاعليته

(قوله كالوجود الحادث) يعنى لافرق بين الوجود الحادث والعدم الحادث فى انهما حادثان فكما أن الاول أثر الفاعل الموجد فلم لايجوز أن يكون الثانى أثر الفاعل المعدم

(قوله قولك هو الجوهر فيدور الخ) اعلم أن كلام المصنف مختل اما أولا فلان المستدل لم يقل بأن ذلك الشرط هو الجوهر بل ردد بين كونه عرضاً وجوهرا وعلى التقديرين لزم محال وأما ثانياً فلان المستفاد من ظاهر قوله فانه ممنوع منع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرا والسند يفيد لزوم الانتهاء وانتفاء لزوم التسلسل فأزال الشارح قدس سره اختلاله بأن كونه جوهرا بعد ابطال كونه عرضاً في قوة ادعاء كونه جوهرا بابطال كونه عرضاً وابطاله بلزوم الدور والامر في ذلك بين وبأن قوله ممنوع راجع الى مجموع قوله هو الجوهر فيدور وذلك بمنع كونه جوهرا بناء على ارجاع هذا المنع الى منع دليله

[قوله لقربه من السبب وبعد الباقى عنه] الممكن لا يفارق السبب فى الحدوث والبقاء فحديث القرب محل تأمل

(قوله وأما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل) اذ مآله ازالة الامر الوجودى وهو أمر وجودى يصلح أثرا للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه ان فرض الفاعل موجباً وأما اذا فرض مختارا فالفرق أظهر لان العدم المستمر أزلى فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان أثر الفاعل المختار يكون حادثاً بخلاف العدم الحادث

ذلك الشرط هو الجوهر المشروط فى بقائه بالعرض (فيدور قلنا ممنوع) اذ لا دور ولا تسلسل (ولم لا يجوز أن يكون) ذلك الشرط (اعراضا لا تبقى على التبادل الى أن تنتهي الى ما لا بدل عنه وعنده يزول) يعني أن الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وحينئذ جاز أن يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من أعراض متعددة من الاعراض التى لا تبقى بذاتها كدورات متعددة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى بلا تسلسل وجاز أيضاً أن يقال شرط العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر فى الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغى أن يضبط هذا الكلام (واعلم أن النظام طرد هذا الدليل الثالث الذى هو العمدة فى الاجسام فقال والاجسام أيضاً) كالاعراض

أعني قوله اذ لو كان عرضاً تسلسل ويمنع لزوم الدور على تقدير كونه جوهرا وهذا معنى قوله أي لادور ولا تسلسل وان قوله ذلك فى السند اشارة الى أن مطلق الشرط أعم من شرط بقاء العرض وشرط بقاء الجوهر ولذلك أطلق الشرط فيصير محصل الكلام قلنا ممنوع كونه هو الجوهر لجواز أن يكون شرط بقاء العرض اعراضاً متبادلة منتسبة الي عرض لابدل له فلا يلزم التسلسل وممنوع لزوم الدور لجواز أن يكون شرط بقاء الجوهر اعراضاً متبادلة فيكون العرض الباقى مشروطاً بجوهر مشروط بقاؤه بتلك الاعراض فلا يلزم الدور وعلى هذا يكون المتن مع اختصاره مشتملا على الجواب باعتبار كل من الشقين والي هذا التدقيق أشار الشارح قدس سره بقوله هكذا ينبغي أن يضبط هذا الكلام

(قوله طرد هذا) بأدني تغيير فقال لو بقيت الاجسام لا متنع زوالها لكن زوالها معلوم بالاجماع

(قوله وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة) فلا دور لان مآله اشتراط بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعين لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع الي هذا الجوهر بل الي مطلق الجوهر فلا دور

[قوله واعلم ان النظام طرد الخ] عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غايته سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر

(غير باقية بل تجدد حالا فحالا) وسيرد عليك في الكتاب أن الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام

وبشهادة الحس بيان الملازمة انها لو زالت فاما بنفسها فيلزم امتناعها وبغيرها اما بوجودى موجب أو مختار فيلزم ان يكون العدم والنفي الصرف أثراً للفاعل وأيضاً لا فرق بين قولنا لا أثر له وأثره لا وأما بزوال شرط فان كان جوهرا نقلنا الكلام فى زواله فيكون بزوال جوهر آخر ويتسلسل وان كان عرضاً وبقاء العرض مشروط ببقاء الجوهر فلو كان بقاء الجوهر مشروطاً ببقائه يلزم الدور ففي هذا التقرير أسقط كون الفاعل الموجب طريان الضد اذلا تضاد في الجواهر وأثبت عدم كون الشرط جوهراً بما أثبت فى أصل الاستدلال وهو كونه عرضاً وهذا الفرق لا يضر فى طرد الدليل على ما توهم

[قوله يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام) لان المستفاد من قوله ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة انها باقية على عروضها وصارت بسبب الاجتماع أجساما فيكون تجددها موجباً لتجددها هذا لكن فى شرح التجريد ان المذكور فى كتب المعتزلة أن مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما أشبه ذلك اعراض لادخل لها في حقيقة الجسم وفاقا وأما الالوان والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد

(قوله بلا حاجة الي طرد الدليل) لعل المراد من طرد الدليل اجراؤها في جزئي من جزئيات ما أقيم عليه لخفاء فيه كما سيجيء في التنبيه المذكور في المقصد الثالث فى أن الاجسام باقية حيث قال الدليل لما قام في الاعراض طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها أيضاً قال الآمدي وذلك لانه مبنى على أصله وهو أن الجوهر مركب من الاعراض انتهى فعلى هذا لزوم تجدد الاجسام من تجدد الاعراض لاينفى الاحتياج الى الطرد

لا يخرج الدليل من كونه ذلك الدليل

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد) فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهورا من مذهبه الا أن الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقاً مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما سيجئ فى موقف الجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة ولا فرق فى الاحتياج المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضاً كما يشهد به البديهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال

ده مركبة من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله (ومنه) ي ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام (يعلم أنه يرد الاجسام نقضا عليه) أى على هذا دليل عند القائل ببقاء الاجسام (وقد يجاب عنه) أي عن هذا النقض (بانه) يعني الجسم ل الجوهر مطلقا (قد يزول لعرض يقوم به) أي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء يقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول (كالفناء عند المعتزلة) فانه عندهم عرض اذا خلقه الله نيت الجواهر كلها فان قيل المشهور عن المعتزلة البصرية أن الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه لله لا في محل فتفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه أجيب بأنه جاز أن

(قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام الخ) وما قيل ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض فلا فرق بين القولين فى عدم الحاجة الي الطرد فوهم اذ النظام لايقول بالجوهر الفرد فضلا عن تركبه من الاعراض كيف والتركيب ينافي الفردية قال فى شرح التجريد انه لما صرح بأن فى الجسم أجزاء غير متناهية موجودة بالفعل لزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لايكون حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون أجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه غير معترف به فمعنى قوله مركبة من الجواهر الافراد مركبة من الاجزاء التى هي الجواهر الافراد فى الواقع لانه معترف به

(قوله ويؤيد ماذكرناه الخ) فان القائل ببقاء الاجسام انما يقول بتركبها من الجوهر الفرد

(قوله عرض اذا خلقه الله الخ) اما متعدد كما قال أبو على انه تعالي يخلق لكل جوهر فناء واما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا يكفى لافناء كل الاجسام

على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجه فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا احتياج الى طرده في خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يثبت عنه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف وبما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع وانما لم يجعله مبنى نفى الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعيين الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتأمل

[قوله أجيب بانه جاز الخ] هذا هو المنقول اذ لو كان لا في محل دائما لكان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل عنه وقال والاولى الخ

يخلق أولا لا في محل ثم يتعلق بمحل أراد الله افناءه والاولى أن يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في أن أحدهما قائم بالمحل دون الآخر (أو) بأنه قد يزول الجوهر لعرض (لا يخلقه الله فيه عندنا يريد أن ما ذكر أولا هو طريق زوال الجواهر على رأي المعتزلة ولنافي زوالها طريق آخر وهو أن لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا (والجواب) عن جواب

(قوله والاولى الخ) لان ماذكره أولا مجرد جواز عقلي لم يثبت نقله منهم مع انه على القول بعدم تعدده يلزم قيام عرض واحد بمحال كثيرة

(قوله أن يقال المقصود الخ) فحينئذ قوله عند المعتزلة متعلق بقوله كالفناء لا بقوله يزول في الوجه الاول

(قوله لعرض لايخلقه الخ) اشارة الى أن قوله أولا يخلقه الله عطف على قوله يقوم به وفيه أن زواله بعدم خلق العرض فيه لا بعرض لايخلقه اللهم الا أن يعتبر الحيثية أي من حيث انه لايخلقه

(قوله ان ماذكر أولا) وهو زواله بعرض يقوم به سواء كان الفناء أو غيره

(قوله على رأي المعتزلة) حيث قالوا الفناء ان عرض

(قوله ولنا في زوالها الخ) لم يرد بقوله عندنا اختصاص هذا الطريق بنا وانه لم يذهب اليه غيرنا كما في الطريق الاول كيف والكعبي ذهب الى أن زواله بان لايخلق الله تعالى فيه العرض الذي هو البقاء

(قوله لايمكنه خلو الجوهر عنها) كالاكوان

(قوله يريد ان ما ذكره أولا هو طريق زوال الجوهر عند المعتزلة) وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على التوجيه الاول لان الفناء عندنا ليس بعرض بل هو أمر عدمي أعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لاتصف بالفناء والا لبقى محله أيضاً وقد تقرر ان الانواع المتكررة عدميات وأما على التوجيه الثاني الذي أورده وعده أولى ففيه خفاء لان المشهور من المعتزلة انهم يثبتون الفناء عرضاً يخلقه الله تعالى لا في محل فيفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في نبوات شرح المقاصد وأما انهم يثبتون عرضاً آخر شبيهاً بالفناء ومفارقا له فيما ذكره ليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكروه فالاقرب ان تجويز مثله والقول بعدم الجواهر بهذا الطريق أيضاً مخصوص بهم وأما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكأنه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجوهر خلو عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخلو عن شوب الا ان يثبت ان المعتزلة يجوزون خلو الجوهر عن الاعراض كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سبباً لزوال الجوهر فلم يخصون طريق الزوال بخلو الفناء

النقض أن يقال (ان جوزتم) في فناء الجوهر الباقي (ذلك) الذي ذكرتموه من أنه يقوم به عرض ينافي بقاءه أو لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء (العرض) الباقي فلا يتم الدليل في أصل المدعى أيضاً (الا أن تعود) أنت أو يعود المستدل (الى أن العرض لا يقوم به عرض) فلا يتصور فناؤه بأحد الوجهين المذكورين في فناء الجواهر (والكرامية) من المتكلمين (احتجوا به) أي بهذا الدليل (على ان العالم لا يعدم) ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة (اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري) لا شبهة فيه أصلا فيمتنع زوالها قطعا (وسيأتيك) في مباحث صحة الفناء على العالم (زيادة بحث عن هذا الموضع) يزداد بها انكشافه عليك (ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق * الاول المشاهدة) فانا نشاهد الالوان باقية فانكار بقائها قدح في الضروريات (قلنا لا دلالة لها) أي للمشاهدة على أن الشاهد أمر واحد مستمر لجواز أن يكون أمثالا متواردة بلا فصل (كالماء الدافق من الانبوب يرى) أمراً واحدا (مستمراً) بحسب المشاهدة (وهو) في الحقيقة (أمثال تتوارد) على الاتصال (الثاني) أن يقال اذا جوزتم توارد الامثال

(قوله أي بهذا الدليل) الدال على استلزام البقاء امتناع الزوال باستثناء عين المقدم لينتج عين التالي يشهد به قوله اذ قد بينا استلزام البقاء فلا يرد ان الدليل السابق استدلال باستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فكيف يصح الاحتجاج به على ان العالم لا يعدم

(قوله ولا يصح فناء الاجسام الخ) أفاد بالعطف ان ليس المراد ان العالم بجميع أجزائه من الاعيان والاعراض لا يعدم فان انكار زوال الاعراض مكابرة بل المراد ان الاجسام لا تعدم وانما يقع فيها التغير من حال الى حال ومن تركيب الى تحليل

[قوله في مباحث الخ] أي في التنبيه المذكور في المقصد الثالث

[قوله لا دلالة لها الخ) ولو سلم فالحس يغلط كثيراً فليكن هذا من أغلاطه

(قوله الثاني الخ)حاصله قياس بقاء الاعراض على بقاء الاجسام بجامع استمرار مشاهدتهما والتشكيك

(قوله الا ان تعود الي أن العرض لا يقوم به عرض) اذا اشترط قيام الفناء بالفاني في أول الامر أو في ثانيه فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط أصلا كما هو المشهور عن المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى لا في محل وأما كون زوال العرض لعرض يخلقه الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد مر ما فيه تأمل

في الاعراض (فليجز مثله في الاجسام) فيلزم أن لايجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) وقياس فقهي (بلا جامع) فكان فاسداً (وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها) حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل (بل) حكمنا ببقاء الاجسام (بالضرورة) العقلية لابالمشاهدة الحسية (وبانه لولاه) أي لولا بقاء الاجسام (لم يتصور الموت والحياة) لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا لم تكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة (الثالث العرض يجوز اعادته وهو) أي اعادته بتأويل أن يعاد (وجوده في الوقت الثاني) الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده (واذا جاز) وجود العرض في وقتين (مع تخلل العدم) بينهما في وقت متوسط بين الوقتين (فبدونه) أي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار (أولى) بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض (قلنا الشيخ منع اعادة العرض) ولا ضير عليه في ذلك (وان سلم) ان الاعادة جائزة (فقياس بلا جامع) أي قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه (ودعوى الاولوية) أي أولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز (دعوي بلا دليل) عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في

في بقاء الاعراض لجواز ان يكون استمرارها بتجدد الامثال يوجب التشكيك في بقاء الاجسام لذلك

(قوله بالضرورة العقلية) فان العقل يحكم بديهة بأنه لولا بقاء الاجسام لا رتفع الامان عن العقل والعرف والشرع واختل النظام

(قوله كما هو المشهور) اشارة الى انه لو فسر الموت بعدم الحياة عن مثل ما اتصف بالحياة يصح الحكم بالموت لكنه خلاف المشهور

(قوله بتأويل) ان كان التأويل لاجل تذكير الضمير فلاحاجة اليه لأنه لتذكير الخبر ولان المصدر الذي لا يفرق بينه وبين مذكره بالتاء يجوز فيه التذكير والتأنيث وان كان بواسطة حمل الوجود عليه فالاشكال باق لعدم صحة حمل الوجود على ان يعاد أيضاً حقيقة وطريق التسامح وسيع

(قوله ولا ضير عليه) لانه لايخل بحشر الاجساد اذ الاعراض لاتعاد أصلا انما الخلاف في انه بجميع الاجزاء الاصلية وباعادتها بعد الانعدام

(قوله بتأويل ان يعاد) المحوج الي التأويل لفظي ومعنوي أما اللفظي فهو تذكير الضمير وأما المعنوي فلأن الاعادة ايجاد لا وجود

(قوله ولا ضير عليه في ذلك) أي بحسب الشرع فان المنع المذكور لا ينافي في القول بحشر الاجساد لجواز ان يعاد الاجساد مع توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد

الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء (بل) نقول (ذلك) أعني الوجود في الوقتين مع تخالل العدم (عندنا جائز وهذا) أي الوجود فيهما بلا تخلله (ممتنع) فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز أصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته أيضاً والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا

﴿ المقصد الثامن العرض ﴾ الواحد بالشخص (لايقوم بمحلين ضرورة) أي هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك (نجزم بأن السواد القائم بهذا المحل غير) السواد (القائم بالمحل الآخر) جزماً يقينيا لانحتاج فيه الى فكر (ولافرق بينه) أي بين جزمنا بأن العرض الواحد لايقوم بمحلين (وبين جزمنا بأن الجسم) الواحد (لا يوجد في آن واحد (في مكانين) فكما أن الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد (ويؤيده) أي يؤيد ماذكرناه من ان العرض يمتنع أن يقوم بمحلين (ان العرض انما يتعين) ويتشخص (بمحله)

(قوله يحكم به العقل الخ) قد عرفت أن حكم العقل ببقائها بديهي من غير معونة من الحس

(قوله أى هذا حكم معلوم بالضرورة) يعني أن قوله ضرورة متعلق بما يستفاد مما قبله أى يحكم به ضرورة لابقوله لايقوم

(قوله لامتناع توارد الخ) فان كل محل مع جميع مايتوقف عليه وجود العرض علة تامة له فيلزم توارد المستقلين

(قوله وهذا أى الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع) لانه يلزم حينئذ قيام العرض أعني البقاء بالعرض وقد مر بطلانه وأما ان تخالل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين تجويز اعادة العرض مع تخالل العدم وعدم تجويز وجود في زمانين بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضا

(قوله لامتناع توارد العلتين على شخص واحد) وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لم لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل منهما لانا نقول لانه يلزم

تمامه فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تأييد له ببيان لميته (فان الشيء) المعلوم بالبديهة (اذا علم بلميته اطمأن اليه النفس أكثر) وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه (ولم نجد له مخالفا الا أن قدماء المتكلمين) هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور فى الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات (جوزوا قيام نحو الجوار والقرب) والاخوة وغيرها (من الاضافات المتشابهة بالطرفين) قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد أن يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة أعني الوحدة النوعية كافية فى الربط بين

(قوله أكثر) أى مما لم يعلم بلميته

(قوله وان كان الخ) وان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه بل معه فكون اطمئنان النفس اليه أكثر أولى لدوران الجزم اليقيني معه وان كان حاصلا بالبديهة

(قوله ان قدماء الفلاسفة الخ) كلمة ان من المحكي ولذا أورده الشارح قدس سره والا فالواجب تركه والاكتفاء بقوله قدماء الفلاسفة فقوله جوزوا قيام الخ خبر لكلمة ان فى المتن فلا يرد ان جملة جوزوا خبر لكلمة ان اما فى المتن أوفي الشرح فبقي الآخر بلا خبر وتقديره لاحدهما يوجب ركاكة فى الكلام

(قوله أن يقوم بهما) أى بكل واحد منهما لا بمجموعهما والا لكان للمجموع اضافة الى ثالث

(قوله كافية في الربط) كيف لا والوحدة الجنسية اذا كانت كافية فى الربط كما فى المتخالفين كانت

حينئذ ان لا يوجد ذلك التشخص فى واحد من المحلين لان فى كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجد وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد

(قوله وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه) ونوقش فى هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة بان يكون اطمئنان النفس اليه أكثر كان أولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل وان كثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعني المذكور لان الوصلية ان قوله وان كان مرتبطا بمقدر ينصب اليه معنى الكلام والتقدير اطمئنان النفس اليه أكثر ولذلك لم يكتف بدونه أي بدون العلم بلميته وحينئذ يظهر معنى ان الوصلية لان عدم الاكتفاء بدونه أقوي على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه

(قوله والحق انهما مثلان) وانما لم يجب بجريز قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل

المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية (ويوضحه) أي يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين (المتخالفان) من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذي مسكة أنهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع أيضاً مع وجود الارتباط بهما بين المضافين أعني الاب والابن (ويلزمهم قيامه) أي جواز قيامه (بأكثر من أمرين) أعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق أيضاً بين أشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا أيضاً ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق (وقال أبو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا أكثر أما الاول) وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين (فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه) وانفصال أجزائه بعضها عن بعض (وليس ذلك) العسر في الانفكاك (الا لتأليف يوجب ذلك) العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين أجزائه كما في المتجاورات (ولا يتصور) ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك (نفي العدم المحض فهو) يعني التأليف (صفة ثبوتيــة) موجودة موجبة لصعوبة الانفصال (ولا يقوم) التأليف (بكل واحــد من الجزئين ضرورة) أي لا يجوز أن يقوم بهذا الجزء فقط ولا بذاك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في أمر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحــد من الجزئين لكان أظهر (فهو قائم بهما) أي بكل واحــد منهما معا

الوحدة النوعية كافية بالطريق الاولى بل كونهما من الاضافة المتكررة كافية في ذلك

(قوله يتحقق أيضاً الخ) بان يكون ثلاثة أشياء على نسبة واحــدة بينها في القرب والجوار فان القول بقيام قرب واحد بالشخص بكل واحد من الشيئين دون كل واحد من الثلاثة تحكم وما قيل ان الاضافة تختلف باختــلاف المضافين فاذا اعتبر القرب بين (١) و [ب] يكون ذلك القرب مغايرا لقرب واحــد منهما فحينئذ فانما يتم لو قيل فيما اذا كان ثلاثة أمور متقارنة اذ القرب بين شيئين منهما متحقق بدون الثالث وهل الكلام الا فيه

قوله بجوهرين) أي بكل واحد منهما

[قوله ولا يتصور ايجاب الخ) أي لا يتصور حصول هذه الصفة في أمر معدوم اذ المعدوم لا يكون موجباً لصعوبة الانفكاك التي هي من الكيفيات الاستعدادية

(قوله أظهر)فيما هو المقصود

مثله في التأليف لبديهة قيام الجوار بكل من المجاورين وذلك ظاهر

(قوله لان التأليف لا يعقل في أمر واحد) ولانه يلزم الترجح بلا مرجح

لا بمجموعها من حيث هو مجموع والا كان المحل واحداً (وهو المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك) فيما بين اجزاء بعض الاجسام (للتأليف) القائم بتلك الاجزاء (بل للفاعل المختار) الذى ألصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه يصعب الانفكاك به (وأما الثانى) وهو أنه لا يقوم بأكثر من جوهرين (فلانه لو قام التأليف) الواحد (بثلاثة أجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم جزء واحد من) تلك (الثلاثة) لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه (والتالى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تأليف قطعا) لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما (وجوابه أن التأليف الذي بين الجزئين غير) التأليف (الذى بين الثلاثة) أي يجوز أن يقوم تأليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة أجزاء

(قوله والا كان المحل واحداً] والواحد من حيث انه واحد لا يتصور التأليف فيه

(قوله التأليف الواحد)أي بالشخص لان الكلام فيه

[قوله بثلثة أجزاء] أي بكل واحد منها

(قوله لان عدم المحل الخ) كما اذا قام بجوهرين فان عدم كل واحد منهما يستلزم عدمه فاندفع ماقيل ان ذلك فيما اذا لم يكن للحال محل سواه وفيما نحن فيه له محل سوى الثالث

(قوله لان صعوبة الانفكاك الخ] وبقاء الاثر يستلزم بقاء المؤثر

[قوله غير التأليف الخ] أى تأليف آخر مغاير بالشخص للتأليف القائم بكل واحد من الثلثة سواء قلنا ان التأليف القائم بهما كان موجوداً في وجود التأليف القائم بالثلثة أو قلنا انه حدث بعد زواله والزائل بعدم واحد منها بسبب انتفاء المحل هو التأليف الشخصي القائم بالثلثة دون ما قام باثنين منها

[قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك الخ] وقد يجاب أيضاً بان التأليف قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه

(قوله وجوابه ان التأليف الذى بين الجزئين الخ)ظاهر تقرير الشارح يوهم ان خلاصة الجواب ان فى صورة اجتماع ثلثة أجزاء تأليفين أحدهما قائم بالثلثة والآخر بالاثنين فبانعدام أحد الثلثة انعدم التأليف الاول وبقى الثانى ولك ان تحمله على ان فى تلك الصورة تأليفاً واحدا قائماً بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم التأليف القائم بها وحدث تأليف آخر قائم باثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلام أبي هاشم على ان التأليف القائم باثنين لايقوم بعينه بأكثر لا يكون الجواب دافعاً له بل الجواب حينئذ ان يقال انعدام واحد من الثلثة انما يستلزم انعدام التأليف لو لم يكن له محل آخر وههنا محلان آخران مستقلان فى المحلية على زعمه وأنت خبير بان المفهوم من كلام أبى هاشم ان التأليف مطلقاً لا يقوم بأكثر من اثنين فتأمل

فيكون هذا التأليف القائم بالثلاثة مغايراً بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين (وان ماثله) في الحقيقة النوعية (والمنفي) عند ما عدم واحد من الثلاثة (هو) التأليف (الثاني) القائم بالثلاثة دون التأليف الاول القائم بالاثنين فلايلزم حينئذ انعدام التأليف بينهما واعلم أن العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتي وأما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا أن بطلانه بديهي وما نقل عن أبي هاشم في التأليف ان حمل على القسم الاول فلامنازعة معه الافي انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثاني فبعد تسليم جوازه تبقي المناقشة في وجودية التأليف والمشهور أن مراده القسم الثالث الذي علم بطلانه بديهة

المرصد الثاني في الكم

قدمه على سائر المقولات لكونه أعم وجوداً من الكيف فان أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام واعتذار لصرف قوله ولا يقوم بكل واحد منهما فهو قائم بهما عن الظاهر بانه لرعاية ماهو المشهور من مذهبه

(قوله يعم المقارنات الخ) أى جميعاً ولذا أورد صيغة الجمع بخلاف الكيف فان أنواعه الثلاثة أعنى الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكميات لاتوجد فى المجردات بلا واسطة والكيفيات النفسانية لاتوجد فى البسائط العنصرية والجماد لكونها مختصة بذوات الانفس كما سيجيء وانما قلنا بلا واسطة لوجود الكيفيات المختصة بالكميات في المجردات بواسطة العدد كالزوجية والفردية وماقيل

(قوله فان أحد قسميه أعني العدد يعم المقارنات والمجردات) وأما الكيف فلا تعرض للمجودات أولا بالذات لان علومها حضورية لا حصولية والا لم يثبت الوجود الذهني كما أشار اليه المصنف في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف وأما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قلنا أولا وبالذات لئلا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل أعنى العدد وقد يقال فى توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لا يقارنها كيفية ويقارنها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية ويقارنها كيفية مختصة بالكميات أجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا فى حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذى هو أيضاً كيفية فما معني قولهم الكيفية لا يقارنها كيفية وأيضاً السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذى هو كم آخر فلا معنى للقول بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية

والمجردات وأصح وجوداً من الاعراض النسبية التي لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات (وفيه مقاصد) تسعة ﴿الاول﴾ لكم له خواص ثلاث) يتوصل بها الى معرفة حقيقته (الاولى أنه يقبل القسمة والقسمة تطلق على) معنيين على القسمة (الوهمية وهي فرض شئ غير شئ) وقد مر أن هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل (وعلى) القسمة (الفعلية وهى الفصل والفك) سواء كان بالقطع أو بالكسر (و) المعنى (الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض) يعنى باقيها (بواسطة اقتران الكمية بها) فانك اذا تصورت شيئاً منها ولم تعتبر معه عدداً ولا مقداراً لم يمكن لك فرض انقسامه (و) المعنى (الثانى لا يقبله الكم) المتصل الذى هو المقدار (فان القابل يبقى مع المقبول) والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة (وعند الفك) والفصل الوارد على الجسم

ان الكيفيات النفسانية لاتوجد فى المجردات لان علومها حضورية فمع عدم مساعدة الدليل الذى أقاموا على اثبات العلم لها مخالف لما سيجىء فى كلام الشارح قدس سره حيث فسر الكيفيات النفسانية بالكيفيات المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية ثم قال ومعنى الاختصاص لها أن تلك الكيفيات توجد فى الحيوان دون النباتات والجماد فعلى هذا لايتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والقدرة والعلم والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات انتهى

(قوله وأصح وجودا) أي أثبت وجودا فى موضوعه من الصحة بمعني الثبوت كما يدل عليه البيان فلا يرد ماقيل انه لانزاع في وجود الاين والمتكلمون ينكرون الكم مطلقاً فما معنى أصحية وجوده بالنسبة الي الاين

(قوله يتوصل الخ) أي يكون مرآة لمعرفة حقيقته ولو بوجه مافان الاجناس لايمكن معرفتها الا باللوازم لانه يتوصل الى كنه حقيقته

(قوله شامل الخ) فان وجود الاقسام لاينافي الفرض بل هو أعون عليه

(قوله بواسطة اقتران الخ) يعنى انها واسطة في العروض

(قوله حقيقة) أشار الى انه قد يطلق القابل على مالايجتمع مع المقبول مجازا

(قوله وأصح وجودا الخ) فيه تأمل اذ لا نزاع فى وجود الاين على أن المتكلمين ينكرون الكم مطلقاً فما معنى أصحية وجوده بالنسبة الى الاين

(قوله سواء كان بالقطع أو بالكسر) لعل حصر سبب الفك فى القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلامهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا جزء خيط من طرفيه فانفك بعض أجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الي آلة نفاذة كما صرح به فى موقف الجوهر

(لا يبقى الكم) أي المقدار (الاول بعينه) لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه أصلا (بل يزول ويحصل) هناك (كان) أي مقداران (آخران) لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة (ثم الكم) المتصل الحال في المادة الجسمية (يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية) وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة (كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل

(قوله في حد ذاته) لا باعتبار الالتئام والتركيب

[قوله والا كان الخ] أى وان لا يكون زوال مقدار وحدوث مقدارين آخرين بل يكونان موجودين فيه بالفعل مع بقاء المقدار الاول بعينه فيكون قابلا للقسمة الفعلية لذاته وقد ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية بناء على امتناع الجزء يلزم وجود متصلات غير متناهية بالفعل في مقدار واحد فلا يرد أن اللازم مما ذكر أن يكون فى المتصل الواحد متصلات متناهية حسب انقسامات الفكية المتناهية لا متصلات غير متناهية حسب الانقسامات الفرضية الغير المتناهية

(قوله الحال فى المادة الجسمية] سواء قلنا حلوله فيها بواسطة حلوله فى الصورة الجسمية أو ابتداء وتكون الصورة واسطة فى الثبوت وانما قدر هذه الصفة الاشارة الى علة كونه معدا للمادة

[قوله والمعد لا يجب الخ] اكتفاء بما هو المقصود والا فالمعد يمتنع اجتماعه لان الاستعداد ينافى الوجود

[قوله ثم نقول الخ) بيان لما تركه المصنف من حال القسمة الفكية بالقياس الى الكم المنفصل

[قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة) فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى حد يقف عنده فلا يلزم الاشتمال على مقادير غير متناهية بالفعل

[قوله كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه] أى فى السكون المخصوص الذي هو يعد الخروج لا انه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة

(قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر) لا خلاف فى ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف كما أشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكأن قوله لا يجب اشارة الى ذلك

(قوله اذا أريد بها زوال الاتصال الحقيقى) كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع أو بالكسر اذ لو أريد بها زوال الاتصال مطلقاً لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر فى الانفصال الذاتى الذى هو عارض للوحدات بالذات

أيضاً لان معروض الوحدات من حيث أنه معروض لما لا يكون متصلا واحداً في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا أريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في أنفسها واذا أريد بها عدم الاتصال مطلقا أعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة (الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد) فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها أيضاً (واما بالتوهم كما في المقدار) فان كل مقدار خطا كان أو سطحا أو جسما يمكن أن يفرض فيه واحد يعده (كما يعد الاشل) وهو حبل طوله ستون ذراعا (بالاذرع ومعني انك العد اذا أسقطت منه أمثاله) أى من المعدود أمثال العاد (فني) المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول

(قوله لان معروض الخ) بيان لما تركه ولم يتعرض للوحدات لظهور حالها

[قوله مخصوص بالمقادير ولايتناول العدد الخ] يعني ان المقادير لما كانت متفاوتة بالزيادة والنقصان يمكن التطبيق بينها بخلاف العدد فانه مركب من الوحدات والوحدات لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان فلا معنى للتطبيق فيها وما قيل ان التطبيق جعل العاد مطابقاً للمعدود والمطابقة هي الاتحاد في الاطراف ولا اطراف للوحدات فلا يخفى ضعفه

(قوله لان معروض الوحدات الخ) هذا بيان ان الكم المنفصل لا تعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض أمر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى عن بيان عدم كونه معروضاً للقسمة الفكية هنا

[قوله منفصلة بعضها عن بعض] لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتأنيث باعتبار المضاف اليه أو بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الي الوحدات

(قوله الثانية وجود عاد الخ) اعترض عليه العلامة الشيرازى بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد لانه مفسر بما لا عاد له وأجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين بان الاصم قابل للتنصيف قطعاً ونصفه يعده مرتين جزما ولا ينافي ذلك كونه أصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عده له لا يستلزم ان لا يعده له مقدار أصلا

(قوله اذا أسقطت منه أمثاله) مرات متناهية أو غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المتناهي

(قوله لكنه مخصوص بالمقادير) لان التطبيق هنا بمعنى جعل العاد مطابقاً للمعدود والمطابقة هي

العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة (الثالثة المساواة ومقابلاها أعني الزيادة والنقصان) فان العقل اذا لاحظ المقادير أو الاعداد ولم يلاحظ معها شيئاً آخر آمكنه الحكم بينها بالمساواة أو الزيادة أو النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات وأعراضها الذاتية (وهو) أي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة (فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض أجزاء) في كم (فاما أن يوجد بازاء كل جزء) مفروض في ذلك الكم (جزء) مفروض في كم آخر (أو أكثر أو أقل) فيتصف حينئذ الكم الاول بالمساواة أو بالنقصان أو بالزيادة

(قوله الثالثة المساواة] قيل ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه والجواب ما سبق من انه لا معنى لتطبيق الوحدة بالوحدة

[قوله وأعراضها الذاتية] أي اللاحقة لذاتها فلا ينافي كون الثالثة فرع الاولى أو العكس لانها واسطة في الثبوت كما يدل عليه بيان الفرعية

[قوله اذا فرض أجزاء في كم] أي يمكن حصولها فيه سواء كانت حاصلة بالفعل كما في العدد أولا كما في المقدار فهذه الاجزاء لا تكون متفاوتة في المقدار فان كان بازاء كل جزء مفروض في كم جزء في كم آخر كانا متساويين وان لا يوجد كان أحدهما زائدا والآخر ناقصاً فاندفع ماقيل لانسلم انه اذا وجد في المقدار بازاء كل جزء مفروض في أحدهما جزء في الآخر يكونان متساويين لجواز أن تكون مقادير الاجزاء متفاوتة

الاتحاد في الاطراف كما سبق في المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصور في الوحدات بل في المقادير

(قوله الثالثة المساواة) فيه اشكال وهو ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه ومن أدرجها في العدد يلزمه ان لا يجعل العدد مطلقاً مندرجا تحت الكم

(قوله وهو فرع الخاصة الاولى] يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج حينئذ الى التأويل الذي ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة في الثبوت لا العروض فلا ينافي في كونها عرضاً ذاتياً على أن الواسطة في العروض انما ينافي أولية العرض لا كونه عرضاً ذاتياً الذي هو المدعي ههنا لجواز ان يكون عرض أولي واسطة في عروض عرض ذاتي

(قوله لانه اذا فرض أجزاء في كم الخ] فيه بحث وهو ان المقادير يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها ننقل الكلام الى ذلك التساوي وهلم جرا فالظاهر ان هذا لا يجري في المقادير بل في الاعداد وان أوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على أن الاجزاء بالفعل متحققة في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض حينئذ هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع يجامع للفعل

مقيسا الى الكم الثانى ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه أن يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقداراً آخر أصغر منه فيفرض فيه مايساويه وهو شئ ويبقى الفضل وهو شئ آخر فقبول القسمة بمعني فرض شئ غير شئ باعتبار مساواة بعض منه لماهو أصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية فى القسمة المذكورة أو يقال ان كون المقدار بحيث ينفرض فيه شئ غير شئ انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذى يفرضه العقل أولا شيئاً اذ لولا ذلك لم يمكنه أن يفرض فيه شيئاً فيفرض بعده شيئاً آخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو فى المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية (قال الامام الرازى لايمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة) لاتعرف الا بانها (اتحاد في الكم فيلزم الدور) وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن أن يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفرداً بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحداً ثم ان العقل يجتهد فى تمييز أحد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان أخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه (ولا) يمكن أيضاً تعريف الكم (بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل منه) قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل

[قوله والظاهر] والاظهر أن كل واحد من الخواص عارضة للكم لذاته وان كانت متلازمة فانا نعقل الانقسام مع الغفلة عن اعتبار مساواة جزء لما هو أصغر منه وعدم مساواة المجموع للبعض وكذا نعقل المساواة والمفاوتة مع الغفلة عن القسمة

[قوله انما هو فى المساواة الخ] وأما المساواة واللامساواة المقدارية فلا يحتاج فيه الى فرض الاجزاء

[قوله أحد المفهومين] أى الكم والمتكمم

[قوله يمكن تعريف ذلك المعقول] أى الكم منفردا عن معروضه بهذا المحسوس أى بالكم المعلوم بالمشاهدة مع المتكمم فالمعرف الكم المعقول والمأخوذ في تعريفه الكم المعلوم بالحس مع المتكمم لان معرفته كاف فى معرفة المساواة والمفاوتة

[قوله واللا مساواة مما يدرك بالحس] المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدركا بالحس

[قوله بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا] بخلاف المساواة مثلا فانها وان أحس بها مع المحل

وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث وأشير اليه في الملخص وعرفت أيضاً ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة وأما توجيه المصنف كلام الامام بقوله (كأنه أخذ القسمة الانفكاكية)فليس بشيء اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريراً واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبني الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر أنت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين (بل) يمكن تعريف الكم (بوجود العاد) فانه الخاصة الشاملة للكم ولا تتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة ﴿ المقصد الثاني ﴾ في أقسامه فان كان بين أجزائه حد مشترك فهو) الكم (المتصل) كالمقدار (فان أي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار) آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف (بحسب ما يبتدأ منه فرضاً) وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته أن يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل

[قوله بالقيد الذي زيد الخ] وهو لا يزال كذلك أبدا

[قوله لانه الموافق لكلام الامام] كما نقلناه عن المباحث المشرقية فيما سبق

[قوله فاستبصر الخ] قد عرفت ما عندي في توجيه كلام الامام فاختر ماشئت

[قوله تتلاقى على حد واحد الخ] كان الظاهر أن يقول فالذي يمكن أن يفرض فيه جزآن متلاقيان على حد واحد فهو المتصل والا فهو المنفصل الا انه اعتبر الاجزاء اشارة الى أن جميع الاجزاء المفروضة كذلك وليس المراد بتلاقي الاجزاء انها بطريق الاجتماع تتلاقي على حد واحد فانه محال بل على سبيل

لكن باحساسين لا باحساس واحد وسيجيء تحقيقه في أول بحث المبصرات

[قوله فان أي جزء) أي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الحد المفروض على الجزء الاخير من الخط مثلا

[قوله أجزاء تتلاقي] انما قال أجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب بقوله يمكن ان يفرض فيه

والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى أحد القسمين لم يزدد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولو لا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة أقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح

التوزيع بان يتلاقى اثنان على حد وآخران على حد آخر وهكذا بقرينة قوله بين جزئين منها

(قوله ذو وضع) أي قابل للاشارة الحسية اما بنفسه أو باعتبار محله فلا يرد ان النقطة ليست موجودة في الخط فكيف تكون قابلة للاشارة الحسية كذا قالوا وعندى ان قبول الاشارة الحسية يقتضى وجودها حين الاشارة لا قبلها وهي موجودة فى الخط وقتها

(قوله لم يزد به أصلا] لانه لو زاد به كان له مقدار فى نفسه فكان حاجزاً لملاقاة الجزئين لانها تستلزم تداخل ماله مقدار فيماله مقدار من حيث ان له مقداراً وهو محال بديهة

(قوله لم ينتقص شيئاً) أى لم ينتقص أحد القسمين شيئاً من الانتقاص فهو بمعنى أصلا

(قوله ولولا ذلك الخ) هذا بيان انى وما ذكرنه بيان لمى كما لا يخفى

شئ غير شئ بناء على أن كل مقدار يمكن ان يفرض فيه أجزاء كما أشار اليه سابقاً بقوله ولا يزال كذلك أبدا ثم تلاقى الاجزاء ليس باعتبار أن كلا من الاجزاء الثلاثة تلاقى الاخيرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء يلاقى ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقى من الجانب الآخر الجزء الآخر على حد واحد أيضاً

[قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ] قيل عليه كون الشئ ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك أمر فرضي لا وجود له فى الخارج فكيف يكون ذا وضع وأجيب بان المعنى ذو وضع مفروض والحق فى الجواب ما ذكره الشارح فى حواشي التجريد من ان كون ذا وضع لا يقتضى وجوده بل وجوده أو وجود ما يتوهم هو فيه

(قوله لم ينتقص شيئاً) التنوين في شيئاً للتقليل وشيئاً اما تمييز أو مفعول مطلق أى انتقاصا شيئاً

(قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة) وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى أقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة فى البعض وداخلة فى البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتأمل

والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حداً مشتركا بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط تجوز في العبارة (والا) أي وان لم يكن بين أجزائه حد مشترك (فالمنفصل كالعدد فانك ان أشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهي اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا منه) أي من السادس (فلم يكن ثمة أمر مشترك بينهما) يعني بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط (و) الكم (المتصل اما غير قار) اى لا يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو الزمان فالآن مشترك بين) قسميه (الماضي والمستقبل) على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل (واما قار الذات) أي يجوز اجتماع أجزائه المفروضة في الوجود (وهو المقدار فان انقسم) المقدار (في الجهات الثلاث فجسم) تعليمي وهو اتم المقادير (أو في جهتين)

(قوله ففي قوله فان أي جزء الخ) أي اذا علمت ان الحد المشترك مخالف بالنوع للاقسام ففي قوله فان أي جزء الخ

(قوله تجوز في العبارة]حيث أطلق الجزء وأراد النقطة الحالة في الخط بجامع ان كلا منهما مفروض في الخط مثلا وما قيل في توجيهه بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأي جزء ظرف والضمير في فرض للحد والمعنى فان الشأن ان الحد في أي جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة ففي غاية السخافة لانه يلزم حذف ضمير الشأن منصوبا وتقدير كلمة في في ظرف المكان الغير المبهم وارجاع ضمير فرض الى ماهو بعيد عن الفهم من تقدير لفظ ان الحد كما قدره ليتم المعنى

(قوله كالعدد) أورد الكاف لان انحصاره في العدد محتاج الى دليل كما سيجيء ففي بادئ الرأي يحتمل غيره

(قوله فانك ان أشرت الخ) الظاهر أن يقول لان كل واحد من الوحدات التي هي أجزاء العدد ليس لها حدود فضلا عن اشتراكها ولعله راعي في ذلك البيان بتركب كل مرتبة منه مما تحته كما هو السابق الى الوهم

[قوله ففي قوله فان أي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة) قد يوجه عبارة الكتاب بان ضمير الشأن من ان محذوف وهو اسمه وأى جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشأن ان الحد في أى جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة

(قوله فالمنفصل كالعدد) الكاف مقحمة كما في قولهم الخفيف المطلق كالنار على ما أشار اليه الشارح في حواشي بيان المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهنية

فقط (فسطح أو فى جهة واحدة) فقط (فخط) فهذه) الاربعة أقسام للكم المتصل (و) الكم (المنفصل هو العدد لا غير) وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير أن يلاحظ معه شيء آخر أو يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعات بينهما انفصال ذاتى فيكون عدداً مبلغه تلك الوحدات فهى كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثانى امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهى كم بالعرض والى هذا المعنى أشار بقوله (لانه) أي الكم المنفصل(لا بد ان ينتهى الى وحدات) أي الى آحاد كما عرفت (والوحدة ان كانت نفس ذاتها) اى نفس ذات تلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط (فهو) اي المجتمع من تلك الآحاد (الكثرة) التى هى العدد (وان كانت الوحدة (عارضة لها) اى لتلك الآحاد بأن تكون مأخوذة من حيث انها أشياء معينة موصوفة بالوحدات (فهى كم بالعرض والكلام فى الكم بالذات) لانه الذى عد مقولة من المقولات ﴿ المقصد الثالث ﴾ الابعاد الثلاثة الجسمية تسمي الطول) وهو الامتداد المفروض أولا (والعرض) وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول علي زوايا قوائم(والعمق)وهو المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك(وأنها) أى الطول والعرض والعمق (تطلق علي معان أخر) سوى المعانى التى هي الابعاد الثلاثة الجسمية (فلا بد

(قوله أي الى آحاد) فسر الوحدات بالآحاد ليصح الترديد المذكور بقوله ان كانت الخ

(قوله وهو الامتداد الخ) المقصود من تفسير الالفاظ الثلاثة ههنا بيان انها تطلق على الابعاد الثلاثة بهذه المعانى والمقصود مما سيجيء فى المتن أن هذه الالفاظ تطلق على هذه المعاني فلا تكرار

(قوله فانه الخ) تعليل لتعميم المرجع وحمله على خلاف الظاهر

(قوله وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات) هذا المنفصل أعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذى ذكره فليتأمل

(قوله فالآحاد المذكورة على الوجه الاول وحدات) فان قلت الآحاد المأخوذة على الوجه الاول آحاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات آحاد ووحدات

من الاشارة اليها) أي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بين جميع ذلك (ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها) أي حقائق معاني هذه الالفاظ الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق (أما الطول فيقال للامتداد) الواحد (مطلقا) من غير أن يعتبر معه قيد وبهذا المعني قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل أى هو في نفسه بعد وامتداد واحد (و) يقال (للامتداد المفروض أولا) وهو أحد الابعاد الجسمية كما ذكرناه (و) يقال (لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح) وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور (وأما العرض فيقال للسطح) وهو ماله امتدادان وبهذا المعني قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض (وللامتداد المفروض ثانيا) المقاطع للمفروض أولا على قوائم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية (وللامتداد الاقصر وأما العمق فيقال للامتداد الثالث) المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية

(قوله أى حقائق معاني الخ) يعني أن الكلام على حذف المضاف أو التجوز باقامة الدال مقام المدلول أو الاستخدام

(قوله للامتداد الواحد) أى الذاهب في جهة واحدة

(قوله وبهذا المعني قيل ان كل خط الخ) ماذكره الشارح قدس سره مع كونه غير صحيح في نفسه اذ المناسب لهذه المعاني الثلاثة أن يقال كل خط في نفسه طول وكل سطح عرض وكل جسم عمق مخالف لما في الشفاء حيث قال وبعض هذه عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر الذى بالقياس مثل مايقال ان هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا في نفسه بمعنى آخر أى من حيث له بعد واحد وهذا سطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل ضيق وان كان كل سطح عريضاً في نفسه بمعنى آخر أي من حيث له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضاً ويقال هذا الجسم ثخين والآخر رقيق وليس بثخين وان كان كل جسم له ثخن بمعني آخر أى من حيث له عمق أى من حيث له ثلاثة ابعاد انتهى فانه صريح في أن اطلاق الطويل على الخط من حيث انه ذو امتداد لامن حيث انه بعد والعريض على السطح باعتبار ان له بعدا مفروضاً ثانياً والعميق باعتبار ان له بعدا ثالثاً بل ابعادا ثلاثة

(قوله لاطول الامتدادين) في الشفاء من غير أن يعتبر تقدم وتأخر

(قوله للامتداد المفروض أولا) وان كان قصيرا كطول البرج

(قوله وهو أحد الابعاد الخ) تذكير لما علم سابقاً

[قوله وهو ماله امتدادان] في الشفاء العرض يقال للذى فيه بعد ان

(قوله وبهذا المعنى ان كل خط فهو في نفسه طويل) الامتداد الذي أطلق عليه الطول ان حمل على المعنى المصدرى فوجه اطلاق الطويل على الخطوط ظاهر ويكون معنى كلام الشارح أى هو في نفسه بعد

كما مر (و) يقال (للثخن وهو حشو ما بين السطوح) أعنى الجسم التعليمي الذى يحصره سطح واحد أو سطحان أو سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعني قيل ان كان جسم فهو فى نفسه عميق (و) يقال (للثخن النازل) أي للثخن مقيداً باعتبار نزوله (ويسمي حينئذ الثخن الصاعد) أعني المقيد باعتبار صعوده (سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة و) يقال الطول والعرض وللعمق (لمعان آخر) سوى ما ذكر (مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الي محيطه) وهو الرابع من معانى الطول (و) يقال الطول أيضاً للامتداد الاخذ (من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها) وهذا هو الخامس من معانيه (و) يقال (العرض للآخذ من يمين الانسان أو ذوات الاربع الى شماله) وهو رابع معانى العرض (و) يقال (العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض) وهذا رابع معانى العمق (واعلم أن هذه المعاني) المذكورة للطول والعرض والعمق (منها ما هي

(قوله وهو حشوما بين السطوح) هكذا فى موضع من الشفاء وفى موضع آخر ويقال عمق للثخن الذى يحصره السطوح فالمراد بالحشو مايحشي به واضافة الحشو الي مالامية كما هو الظاهر أى حشو خلاء متوهم بين السطوح وما قيل أن كلمة ما ابهامية أو موصولة واضافة الحشواليه بيانية فتوجيه حشو
[قوله الذى يحصره سطح واحد) كالكرة المصمتة أشار به الى أن ذكر السطح بطريق التمثيل اذ ليس المقصود بيان حد جامع مانع بل مجرد الاطلاق على المعاني
[قوله ويقال الطول الخ) لم يجمعها مع المعاني السابقة اشارة الى كثرة الاطلاقات الاول
[قوله من مركز العالم] الي محيطه كطول الانسان وهو العبد الذى فيه أول حركة النشو كذا فى الشفاء
(قوله الي الارض) أى الى أسفله الذي فى جانب الارض

واحد وامتداد واحد انه ذو امتداد واحد وان حمل على الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضى على المقدار فيكون معني قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضئ
(قوله حشو مابين السطوح أعنى الجسم التعليمى الخ) عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا ومتناولا للجسم الطبيعي فسرها الشارح تصريحاً بالمقصود وان كان أخذه من عبارة المصنف تعسفا ولو بدل أعني بيعني لكان أظهر ثم ان ما فى قوله حشو ما بين السطوح اما مشددة ابهامية أو موصولة واضافة الحشو اليه بيانية وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشوبه اما اصطلاحا أو المجاز اللغوى

كميات صرفة كالطول بمعنى الامتـداد) الواحـد الذى هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى (ومنها ما هى كميات) مأخوذة (مع اضافة) الى أمر آخر (كالمفروض ثانيـا) أو أولا أو ثالثا فان كون الامتـدادا مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض أولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافـة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما أيضاً اضافة اليه (وقـد يعتبر معـه) أى مع الكم (اضافة ثالثة كالاطول) فانه أطول بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصـير فههنا اضافتان الاطوليـة والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة الأمر ثالث بعد أمرين تحقق بينهما الطول أو لانه نظر الى أن القصر أيضاً اضافـة مقابلة للطول وفيـه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانيـة لكان أظهر (أو) اضافة (رابعة كالاطول بالنسبة الى الغير) الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلاث اضافات أطوليتان وطول اضافى والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة أولى وفي المباحث المشرقية ان هـذه الكميات اذا أخذت مضافة الى

(قوله الامتداد الواحد الذى هو الخط) صرح ههنا بأن المعنى الاول هو نفس الخط ويدل عليه قوله أى فى نفسه بعد وامتداد واحد فالظاهر ان يقول ان كل خط فى نفسه طول كما وقع في التجريد الخط طول بلا عرض ولعله أراد بالطويل الطول لانه متصف بالطول بمعنى دارزشدن وان كان عينه بمعنى درازى وهذا المتمحل وان صحح اطلاق الطويل عليه لـكن لا يصحح قوله وبهذا المعني الخ لانه بهذا المعنى قيل كل خط طول ولا يجرى فى قوله كل سطح عريض وكل جسم عميق

(قوله وفى المباحث المشرقية الخ) تأييد لمـا ذكره سابقاً من ان فى الاطول بالقياس الى الطويل أضافتين وبالقياس الى غير الاطول ثلث اضافات

(قوله كما ان لمجموعها أيضاً اضافة اليه) تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا تعقله الا أن الـكلام فى الابعاد الجسمية فلذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطويل والعرض باعتبار العمق

(قوله ولو عـبر عنها بالاضافة الثانية لـكان أظهر) فان قلت الاطول الذى ذكره المصنف من الطول بمعنى أطول الامتدادين ففيه زيادتان وطول هو اضافة أيضاً فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تـكلف قلت الطول المذكور بمعني الامتداد مطلقاً وليس اضافة والاقرب فى توجيه كلام المصنف ان يقال الا طول من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا غبار فى الـكلام

شيءٌ فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة أخرى بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول أن يقال هذا الخط طويل عند ما يقال الخط الآخر انه ليس بطويل أو يقال هذا السطح عريض عند مايقال لسطح آخر انه ليس بعريض أو هذا الجسم كبير ثخين عند مايقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل أن يقال هذا العدد كثير بالقياس الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثانى الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول أطول بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول فى سائر الاقسام ﴿المقصد الرابع﴾ الكم اما بالذات وهو ماذكرناه) وبينا خواصه وأقسامه (واما بالعرض وهو أقسام) أربعة (الاول محل الكم كالجسم) اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا (الثانى الحال في الكم كالضوء القائم بالسطح الثالث الحال فى محل الكم كالسواد فانه مع الكم) المتصل الذي هو المقدار (محلهما الجسم) وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل فى محل واحد (الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية باعتبار أثرها) اما فى الشدة أو المدة أو العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة (فما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلأحد هذه الوجوه) الاربعة (واعلم أنه قد يجتمع فى بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما فى الحركة فانها منطبقة علي المسافة) والانطباق يجري مجري الحلول فكأن الحركة محل للمسافة التى هي كم بالذات أو بالعكس (فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة) والقصر والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة (ومنطبقة على الزمان) أيضا فكأنها محل له أو بالعكس

(قوله كالسواد) النافذ فى الجسم

(قوله فلا حد هذه الوجوه الاربعة) فهو وصف بحال المتعلق

(قوله والانطباق يجرى مجري الحلول) أى السريانى فى اشتراكهما فى استلزام الانقسام من الجانبين

(قوله فان مع الكم محلهما) المشهور ان اللون عارض للسطح وليس بنافذ فى العمق وقيل نافذ فيه وهذا الكلام مبنى عليه

(قوله كما يقال هذه القوة متناهية أو غير متناهية) فان القوة تتعلق بالحركات التى تكون محلا للكم متصلا أو منفصلا فتتعلق بالكم فى الجملة

(فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطء) بسبب قلة الزمان كثرته ويعرض لها أيضاً المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة (وتقوم) الحركة (بالجسم المتحرك) الذي هو محل المقدار (فتتجزي بتجزيه) فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة أيضاً فهي كم بالعرض من وجهين أحدهما حلول الكم بالذات فيها أو عكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد (والكم المنفصل قد يعرض للمتصل) القار وغير القار (كما اذا قسمنا الازمان بالساعات أو الاشك بالاذرع) فيتعدد أجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات (وقد يكون الشيء كما متصلا (بالذات و) كما متصلا (بالعرض كالزمان فانه كم) متصل (بالذات) لما مر من أن أجزاءه تتلاقى على حد مشترك هو الآن (ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة) فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض ﴿ المقصد الخامس) ان المتكلمين أنكروا العدد) الذي هو الكم المنفصل (خلافا للحكماء لمسلكين أحدهما أنه) أي العدد الذي هو الكثرة (مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة) فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا (بيان أن الوحدة لا توجد) في الخارج (أمران الاول لو وجدت) الوحدة (فلها وحدة) لان كل

(قوله فهذا وجه الخ) هذا اذا اعتبر بالنسبة الى الزمان والمسافة كليهما كونه محلا وكونه حالا وأما اذا اعتبر بالنسبة الى أحدهما كونه محلا وبالنسبة الى الآخر كونه حالا يكون وجهان ولم يذكره المصنف اذ لا وجه للتخصيص

(قوله ولا بأس الخ) انما البأس في الدخول لتباين المقولات

[قوله لو وجدت] أي في الخارج لان الكلام فيه

[قوله فلها وحدة موجودة] لان ما من شأنه الوجود في الخارج يكون الاتصاف به فرع وجوده انما قيدنا بذلك القيد ليترتب قوله ولزم التسلسل الخ

(قوله ويعرض لها أيضاً المساواة) مبنية على الاستعمال الاصلي وهو تعدية العروض باللام وان قول المصنف فيعرضها ليس على ذلك

[قوله لو وجدت الوحدة فلها وحدة] وأما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتباري النفس الامري قد سبق الكلام فيه فلا نعيده

موجود موصوف بانه واحد (ولزم التسلسل) فى الوحدات المترتبة الموجودة معا (قالوا) أى الحكماء فى الجواب (وحدة الوحدة نفس الوحدة) على قياس ما قبل فى وجود الوجود (وقد مر) هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق (الثانى ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم) الواحد (وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان) الحال الذى هو الوحدة مثلا (فى جزء منه كان) ذلك الجزء من المحل (هو الواحد) لان الوحدة قائمة به (دون الكل) والمقدر خلافه (وان لم يكن) الحال (في شئ من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له) أى للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا أيضاً باطل (وان كان) الحال (فى كل جزء) من المحل (فاما بالتمام فيقوم الواحد) الشخصى (بالكثير) وقد عرفت بطلانه بديهة (أولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام) يعني انقسام الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض علي هذا الاستدلال بانه يجوز أن يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سريانى فأشار اليه والى جوابه بقوله (وقول من قال هذا) الذى ذكرتموه (انما يصح فيما يكون الحلول) فى المحل المنقسم (حلول السريان) فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله (ولا طائل له) أى لافائدة فيه (لانا برهنا على أن كل جزء من المحل) المنقسم الذى حل فيه صفة (متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك)وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم أنه اذا لم يكن الحال ولا شئ منه

(قوله وحدة الوحدة الخ) أي كل ماسوي الوحدة انما يصير واحدا بقيام الوحدة به في الخارج وأما الوحدة فحقيقتها وذاتها واحدة فلا تحتاج الى قيام وحدة بها فلا تسلسل وليس المراد أن الوحدة التي هي صفة الوحدة عين الوحدة الموصوفة بها كما توهمه ظاهر العبارة

(قوله كان هو الواحد) دون الكل هذا مبنى على أن القيام بجزء من المحل ليس موجباً لاتصاف المحل به خلافا للمعتزلة على مامر

(قوله وفيه بحث الخ) يعني أن الجواب المذكور انما يتم لو حمل الاعتراض على ظاهره من أن الحلول سريانى وغير سريانى وانقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال فى الاول دون الثانى أما لو حمل على أن مقصوده

(قوله الثانى ان الواحد الخ) فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي لا على السلب الكلي الذى هو المدعي اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد الذى لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع

في جزء من أجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز أن يكون حالا في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من أجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها هذا واذا ثبت أن الحال في المحل المنقسم يجب أن يكون منقسما بحسبه (فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها) بانقسام الجسم الذي حلت فيه (وانه) أعني انقسام الوحدة (ضروري البطلان) فوجب أن تكون الوحدة أمرا اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام أعني الوحدة فلا يلزم انقسامها أصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في

منع الملازمة المستفادة من قوله وان لم يكن الحال في شيء من أجزائه لم يكن صفة له مستندا بجواز أن يكون حالا في المجموع من حيث هو وهذا حلول غير سرياني فلا يلزم الانقسام فلا يتم الجواب المذكور

(قوله فوجب أن تكون الوحدة) أي المطلقة أمرا اعتباريا لان ما من شأنه الوجود يكون الاتصاف بها فرع وجوده فلا يكون المنقسم متصفا بها الا بوجوده فيه وذلك محال فلا يمكن وجودها مطلقاً فلا يرد أن الدليل انما يدل على امتناع وجود الوحدة التي هي في المحل المنقسم والمدعى امتناع وجودها مطلقاً

(قوله فان قلت الخ) يعني أن دليلكم لو صح لامتنع اتصاف شيء بالوحدة في النفس والتالي باطل فكذا المقدم

(قوله قلت ان العقل الخ) جواب باختيار كونها اعتبارية ومنع وجوب انقسامها انما يلزم ذلك لو اعتبر عروضها له من حيث ذاته وأما اذا اعتبر عروضها من حيث هو مجموع فلا

(قوله ولا يمكن اعتبار الخ) دفع لتوهم أن يعتبر عروضها له في الخارج أيضاً من حيث هو مجموع بان اعتبار الحيثيات انما يؤثر في الاتصاف بالامور الاعتبارية اذ يجوز أن يعتبر العقل اتصاف شيء بامر

(قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال الخ) هذا اختيار للشق الثاني فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فتوسيط اعتبار العقل وملاحظته لغو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئاً قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم الا الانقسام في العقل لكن هذا أيضاً غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال كما قرره فتأمل

(قوله ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية) أي لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة في الخارج تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال

الامور الخارجية (وثانيهما) أي ثاني المسلكين (ان يدل ابتداء) أي من غير استعانة بعدمية الوحدة (على أن الكثرة عدمية والا) وان لم تكن عدمية بل وجودية (فان قامت) والاظهر أن يقال والاقامت أي الكثرة (بالكثير) اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وحينئذ (فاما) ان تقوم بالكثير (من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد) الشخصي (بالكثير)فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بأن يقوم شئ من الاثنينية بهذا وشئ آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما أدعيتموه (أو) تقوم بالكثير (من حيث عرض له أمر صار به واحداً فننقل الكلام اليه) أي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئاً واحداً صالحا

اعتباري بحيثية دون أخرى بخلاف الامور الخارجية فان الاتصاف بها حاصل مع قطع النظر عن ملاحظة العقل واعتباره

(قوله والاظهر الخ) لئلا يحتاج الى تقدير الجزاء أي والا قامت بالكثير فان قامت الخ أو الى تقدير الاحتمال الثاني بقوله فان أقامت الخ وان لم يقم بالكثير يلزم قيام الكثرة بذاتها أو قيامها بغير محلها كما يشعر قول الشارح قدس سره اذ لا يتصور الخ

(قوله من حيث هو كثير) أي من حيث ذاته لا من حيث عروض أمر صار به واحدا وليس المراد به من حيث انه متصف بالكثرة اذ لا معنى لعروض الكثرة لشئ من حيث انه متصف بالكثرة

(قوله من حيث عرض له الخ) أشار بقيد العروض الى أن ذلك الامر لا يجوز أن يكون أمرا اعتباريا لان معروض الكثرة يكون ذات الكثرة فيعود المحذور المذكور

(قوله وفيه بحث لانه مبنى الخ) وانما جعل المبنى منحصرا في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان تكون هي أمرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي

(قوله لم تكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية) فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافي الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون أحدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلا فادعاء ان العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت اليه فتأمل

(قوله فتنقل الكلام اليه أي الى ذلك الامر) قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا فان

لان

لان يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما أن يحل في الكثير من حيث هو كثير وأنه باطل أو من حيث عرض له مابه صار واحداً (ويلزم التسلسل) فوجب أن تكون الكثرة التي هي العدد أمراً اعتباريا وهوالمطلوب (واعلم أن الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته أمر وجودي بالضرورة) لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لاتدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا أن جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت أمرا اعتباريا كما صرح به في قوله (وككونه لاينقسم اذ ليس له كم يفرض فيه شيء غير شيء وأنه اعتباري) لان العدم مأخوذ فيه (والكثرة ليست الامجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود) فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة أيضاً اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات أمورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة أيضاً وحينئذ لايصح أن يقال ان كل عدد موجود ولا أنه لاشيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على أن الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب

[قوله واعلم الخ] تحقيق للمقام ومحاكمة من غير تراضي الخصمين

(قوله اذ ليس له كم) متعلق بلا ينقسم

[قوله اذ ليس لها جزء الخ] حتى يمكن أن يكون عدمها بعدم ذلك الجزء

[قوله وحينئذ] أي اذا كانت الوحدة منقسمة الى الوجودية والعدمية

فان قلت الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت أولا منقوض بالوحدة الاعتبارية وثانياً ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفي عروض الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تأمل

(قوله هذا ان جعل الوحدة الخ) أي كون الوحدة أمرا وجوديا كما قال المصنف وان لم يتم

(قوله وككونه) في عطفه على كالواحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى الكائن يأباه اضافته الى الضمير

انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما أشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على أن الكثرة موجودة وهى أن يقال ان العدد أمر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجرداً عن المعدودات التى هي فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان فى الموجودات اعداداً فذلك أمر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فأشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه المعارضة بقوله (واما ان) أمراً (واحدا يقوم بالمجموع) الذى هو المعدودات (فان تخيل) لم يكن ذلك الامر واحداً موجوداً بل (كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما أمر) موجود (واحد بالهوية وان شئت) زيادة استيقان لما ذكرناه (فاستبصر بموجود في الخارج ومعدوم فيه) فانهما اثنان أي الاثنينية قائمة بهما وحينئذ فلا يتصور كونها أمرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية (أو) استبصر (بشخص) موجود (فى الشرق و) بشخص (آخر) موجود (فى المغرب فانهما) أيضاً (اثنان) أى معروضان للاثنينية (ويعلم بالضرورة أنه لم

(عبد الحكيم)

[قوله وجود فى الاشياء] أى وجود خارجي بقرينة المقابلة

[قوله فانه لا يتجرد الخ] اذ الوحدة لا تجرد قائمة بنفسها

[قوله واما ان أمرا واحدا الخ] ماذكره المصنف يدل على امتناع قيام العدد بالمعدود قياما عينياً تحقيقياً كقيام السواد لا قياما انتزاعياً كقيام العمى يزيده على مافى الشفاء حيث وقع فيه وأما ان فى الوجود أعدادا فذلك أمر لاشك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذى لا حقيقة له محال أن يكون له خاصية الاولية أو التركيب أو التامية أو الزائدية أو الناقصية أو المربعية أو المكعبية أو الصمم وسائر الاشكال التى لها وتلك الحقيقة وحدته التي هو بها هو انتهي فقوله وتلك الحقيقة وحدته التى هو بها هو صرح فى أن وحدته النوعية هي بلوغه تلك المرتبة وحينئذ لا استحالة في قيام العدد بالمجموع فقوله ضرورة أن الاثنين لا يقوم بهما أمر موجود واحد بالهوية ممنوع انما ذلك فى الواحد بالهوية الذى لا يكون فيه تركب

[قوله فاستبصر بموجود الخ] هذا الاستبصار انما يدل على أن العدد القائم بمثل هذا المعدود لا يكون أمرا موجودا في الخارج وذلك لا يستلزم أن لا يكون العدد القائم بالموجودات أمرا موجودا وأما المثال الثانى فلا نسلم عدم قيام معنى واحد بهما لما عرفت من معني وحدة العدد

يقم بهما معنى واحد) بالهوية وان أمكن أن يقوم بهذين الاثنين الموجودين معني موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن أن يقوم بهما أمر موجود أصلا كما ذكرناه (بل ذلك) الامر القائم بالمعدودات (مجرد فرض واعتبار) أي أمر فرضى واعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائزة وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني ﴿ المقصد السادس انهم ﴾ أي المتكلمين (أنكروا المقدار) كما أنكروا العدد (بناء على أن تركب الجسم) عندهم (من الجزء الذي لا يتجزى) كما سيأتى (فانه لااتصال بين الاجزاء) التي تركب الجسم منها (عندهم) بل هي منفصلة بالحقيقة الا أنه لايحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليهاواذا كان الامر كذلك (فكيف يسلم) عندهم (ان ثمة) أي في الجسم (اتصالا) أي أمراً متصلا في حد ذاته ذو عرض حال في الجسم (وان الاجزاء) التي تفرض في الجسم (بينها حد مشترك) كما في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من أجزاء لاتتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها أمر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل أمر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل مايسمي جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح

[قوله مجرد فرض واعتبار] يخدشه ماذكره الشيخ من انه كيف يكون لما لاحقيقة له خواص تترتب عليه الاحكام

[قوله وان الاجزاء التي تفرض الخ) لا يخفى عليك أن معنى اتصال الجسم عند الفلاسفة كونه محلا للكم المتصل لا ان يوجد بين أجزائه حد مشترك فانه يستلزم الجزء ومافى حكمه فالصواب أن يقال وان وان الاجزاء التي تفرض فى المقدار بينها حد مشترك وان يترك قوله كما في المقادير ومحالها

[قوله يسميه بعضهم]أي المتكلمين وهم المعتزلة فانهم شرطوا فى الجسم الابعاد الثلاثة وأما الاشاعرة فيقولون مايتركب من جزئين فصاعدا فهو جسم

(قوله أى أمر فرضي واعتباري) أرادان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقيا

(قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا) وبعضهم يسمي المركب من جزئين فصاعدا جسما

والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم وأجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط أو سطح أوجسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة * ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال (والتفاوت) بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان (راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها (فما هو أقل اجزاء يكون أصغر حجما وأنقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز أن يوصف الجسم بالمساواة واللا مساواة من غير أن تقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا (والقسمة) الفرضية العارضة للجسم علي ذلك التقدير (معناها فرض جوهر دون جوهر) فان كل كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به (ولا عاد له غير الاجزاء) أي يجوز أن يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي أجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به أصلا (اللهم الا بالوهم) فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل أن هناك مقداراً هو كم متصل يمكن أن يفرض فيه واحد عاد (وحكمه مردود) لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقدصح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف أنه لايمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم به (واحتج الحكماء في اثباته بوجهين * الاول ان الجسم الواحد) كالشمعة مثلا (تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبراً وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدوراً وتارة مكعبا) وهو

[قوله ثم انه شرع الخ] الظاهر أن يقال انه بيان لسبب التفاوت في الصغير والكبير وقبول القسمه ووجود العاد عند أصحاب الجزء رداً لما قاله الفلاسفة من أن الامور الثلاثة خواص الكم

[قوله مقادير] بالمعنى اللغوي أعنى المقادير المحسوسة فلا يتوهم المصادرة

(قوله فرض جوهر دون جوهر) دون في موضع الحال أى متجاوزا جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضاً مطابقاً للواقع

(قوله تتوارد عليه مقادير مختلفة) المراد بالمقادير ههنا هو المقادير المتعارفة التي لا ينكرها أحد وكذا المراد بالسطح فيما سيأتي فلا يرد ان فيه مصادرة لتوقفه على ثبوت المقادير

ما يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي (لا يقال لا يتغير المقدار) فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار (اذ المساحة واحدة) في جميع هذه الصور المتبدلة (لانا نقول المساحة واحدة بالقوة أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر وأما بالفعل فالاختلاف) في المقدار (ظاهر) لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية أخري ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث أن المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب (وأيضاً فالماء آن اذا اتصلا فقد بطل السطح) المتعدد (الذي كان لهما وحدث سطح آخر) هو واحد (والشيء) الواحد كالماء في كوز (اذا قطع) بأن صب مثلاً في كوزين زال عنه سطحه الواحد و (حصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك) الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين

[قوله مع بقاء جسميته المخصوصة) هذا انما يتم لو لم تكن المقدار من مخصصات الجسمية وهو ممنوع الي ان يقوم الدليل عليه

(قوله وهذا الاتحاد الخ) لان مناط الاستدلال توارد المقادير المختلفة بالفعل

[قوله ذلك الذي ذكرناه) جعل المشار اليه الامرين بتأويل المذكور اشارة الي ان قوله وكل ذلك الخ مقدمة ثانية الاستدلال بالوجهين السابقين

(قوله بل يختلف الاشكال) قد يقال التبدل ليس متعلقاً بظواهر الشمعة فقط بل متعلقاً باعماقها وأيضاً فالتبدل ليس مقتصرا على الاشكال لكن انفكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تأمل

(قوله أي مضروب أحدهما كمضروب الآخر) توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة أذرع ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة أذرع فالمجموع خمسة وعشرون ذراعا في الصورتين

(قوله وأيضاً فالماآن الخ) فان قلت التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيها ممنوع

(يعطي الوجود) أي وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال أحدهما وحدث الآخر (و) يعطي (التبدل) أي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل (وبه) أي بهذا التبدل (تبين أنه) أعني المقدار (لا يكون نفس الاجزاء) بل أمراً زائداً لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما أنه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح أيضاً (والجواب) عما ذكر فى اثبات المقدار الجسمي والسطحي (أنه فرع نفي الجزء الذى لايتجزي واما من قال به) وبتركب الجسم منه (فانه لايسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل) يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد (ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس) فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل أوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال أجزاء جسم باجزاء جسم آخر أو انفصال أجزاء جسم واحد بعضها

(قوله أى توارد المقادير الخ) فسر التبدل بتوارد المقادير لئلا يلزم اتحاد المعطاي أعني زوال مقدار جسمي وحدوث آخر مع المعطى أعني التبدل

(قوله مع كونه متناهيا في الوضع) أي في الاشارة الحسية اشارة الي انه لو لم يكن متناهيا في الوضع كسطح الكرة لا يستلزم وجود الخط

(قوله تناهي الجسم) اي في الوضع والمقدار بناء على أن تناهيه في المقدار الثابت تناهي الابعاد يستلزم تناهيه في الوضع

(قوله ويعطي التبدل) لا يقال زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر عين التبدل فيتحد المعطي والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفي في الصحة التغاير في العنوان والاعتبار

[قوله مع كونه متناهياً في الوضع] التناهي على قسمين تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود بقدره ثم السطح انما يستلزم الخط اذا تناهي في الوضع وأما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فيه وان وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال على تناهي ابعاد الجسم مطلقاً فلا ولهذا قال مع كونه متناهياً في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة وأما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه في المقدار المستلزم لتناهيه في الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح ولذا أطلق استلزام تناهي الجسم للسطح

عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا *الوجه (الثاني الجسم يتخلخل) تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين أجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا (ويتكاثف) تكاثفا حقيقيا وهو أن ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه أو ويزل خلاء كان فيما بينها (وجوهريته) أى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة (باقية) محفوظة فى الحالين (كما سيأتى والمتغير القابل للصغر والكبر زائد) على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها أو جزءالها لتغيرت بتغيره (ووجودي ضرورة) لما عرفت من أن المتبدل الزائل والمتجدد لايكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذى ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فتكون كلها موجودة (والجواب منعه) أى منع قبول الجسم للتخاخل والتكاثف الحقيقيين (فانه ايضا فرع) وجود (الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفى الجزء الذي لا يتجزى) كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى *(المقصد السابع انهم)* أعني المتكلمين كما أنكرو العدد والمقدار الذى هو الكم المتصل القار (أنكروا) أيضا (الزمان) الذي هو الكم المتصل غير القار (لوجهين *الاول ان الزمان) على تقدير كونه موجودا (امسه مقدم على يومه) اذ لايجوز أن يكون الزمان قار الذات والالكان

[قوله تخلخلا حقيقيا] احتراز عن انتفاش الاجزاء واندماجها فانه يسمى تخلخلا وتكاثفا مجازيا فانه ليس الا دخولا أجزاء خارجية عن الجسم وخروجها

(قوله أنكروا) أي نفوا وجوده فلا يرد أن الدليلين الزاميان فكيف يصير ان ملشأ للانكار بمعنى الاعتقاد بعدمه على أن الدليل الثاني يفيد الانكار أيضا كما ستطلع عليه

(قوله أمسه مقدم على يومه) يعني أن كل جزء يفرض منه مقدم على آخر مع قطع النظر عن اعتبار أمر معه

(قوله والا لكان الخ) لانه على تقدير كونه قار الذات تكون أجزاؤه مجتمعة مقارنا بعضها مع بعض

(قوله فلا يثبت على رأيه وجود مقدار أصلا) أما الجسم التعليمى والسطح فلما ذكر صريحا وأما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للوجه الذى ذكر فيها

[قوله والجواب منعه] وأيضا الاعدام والاعتبارات تجدد بلا مرية فلا يدل على الوجود

[قوله أنكروا الزمان لوجهين] فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما سيتضح من تقريرهما فليسا منشأ الانكار فالاولى ان يذكر وجها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام أنه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود

[قوله والا لكان الحادث فى زمان الطوفان حادثا اليوم] الحكم المذكور ضرورى كما سيشير اليه في الوجه الثاني وما ذكره تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا

الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب أن تكون أجزاؤه ممتنعة الاجتماع (وليس) تقدم أمسه على يومه (تقدما بالعلية والذات) أى الطبع (والشرف والرتبة) لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها

فيكون حادث جزء مقارنا لجزء آخر فيكون حادثا فيه اذ لامعني لظرفية الزمان لشئ الا مقارنته له في الحدوث والوجود فاندفع الشكوك التى أوردت ههنا كما لايخفى على المتتبع

(قوله يجامع المتأخر) أى يمكن أن يجامع المتأخر نظراً الي ذاتيهما وان امتنع بعارض فلا يرد المعد لانه من حيث ذاته يمكن اجتماعه انما امتنع الاجتماع بواسطة عروض التقدم الزمانى له بناء على كونه موقوفا عليه من حيث العدم بعد الوجود

(قوله وليس الامس الخ) فان أجزاء الزمان فى أنفسها يمتنع اجتماعها

(قوله متساوية في الحقيقة) لان أجزاء الزمان زمان وليست موجودة في الخارج فلا يمكن أن يكون احتياج بعضها الى بعض بحسب التشخص أيضاً وما قيل ان التشخص الوهمى تتصف به الاجزاء بعد فرض القسمة يجوز أن يصير مرجحاً لاحتياج بعضها الى بعض فلا يخلو عن مكابرة لان التشخص الوهمي لايمكن أن يصير مرجحاً للاحتياج والعلية فى الخارج

مجامعاً لليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارنا له يكون مقارنا لليوم أيضاً وبالجملة الملازمة بين الشئ وزمانه بين فلا ينفك الحادث عن زمانه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان كتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيجئ فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المطلوب وبالجملة المنع المذكور انما نشأ من عدم تخيل معني الاجتماع المنافي لتقدم الامس على اليوم

[قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر] أي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى عليه السلام علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز أيضاً في كل تقدم بالطبع لان المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جهتى التقدم فى المعد والفرق بالحيثية ولو اعتبر فى أحد التقدمين قيد يستلزم عدم اجتماعها فى الصدق فليس بضار في التحقيق لان مجرد عدم جواز اجتماع المقدم مع المؤخر يستدعي الزمان كما يفهم من اطلاقاتهم سواء سمي تقدما زمانيا أو طبيعياً فيتم المطلوب فتأمل

[قوله وأيضاً أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة] يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي فى الحقيقة ان

الى

الى بعض أولى من عكسه فلا يتصور بينهما تقدم بالعلية ولا بالذات وهى في أنفسها متساوية فى الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبى يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل (فهو بالزمان لانحصاره عندكم) أيها الحكماء فى خمسة فاذا انتفى أربعة منها تعين الخامس (فيكون للزمان زمان) لان معنى التقدم الزمانى أن المتقدم فى زمان سابق والمتأخر فى زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم فى زمان متأخر عنه (والكلام في ذلك الزمان) وتقدم بعض أجزائه على بعض (ويلزم التسلسل) فى الازمنة الموجودة معا أى يلزم أن يكون هناك أزمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض (وأنه محال) فى نفسه بالضرورة (ومع ذلك) أى ومع

(قوله وهي فى أنفسها متساوية الخ) فلا يعرض لبعضها شرف بالنظر الى ذاته وان اتصف بالشرف بسبب الامور الواقعة فيه لان الكلام فى تقدم البعض على البعض

(قوله لان التقدم الرتبى الخ) لانه لابد فيه من اعتبار المبدأ وضعاً أو عقلا واذا تبدل اعتباره يتبدل التقدم كما فى الامام والمأموم والجنس والنوع

(قوله والكلام في ذلك الخ) بان يقال على تقدير وجوده يكون امسه مقدما على يومه الخ لايقال يجوز أن يكون زمان الزمان اعتباريا لانا نقول فيه اعتراف بعدمية الزمان الذى يعرض التقدم والتأخر لاجله والزمان الاول كسائر الزمانيات

(قوله ويلزم التسلسل الخ) بخلاف ما اذا كان عدمياً فانه على تقدير لزوم التسلسل تسلسل فى الامور الاعتبارية

(قوله بالضرورة) اذ بداهة العقل تحكم بان ليس لنا أزمنة غير متناهية منطبقة بعضها على بعض ومع

التساوى فيها لا ينافى كون السابق معدا للاحق كما في كون احدى الدورات معدة للاخري وعدم الاولوية باعتبار أمر عارض ممنوع على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته ملشأ للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار أمر عارض فكونها متساوية فى الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف وأما ادعاء التساوى بحسبه أيضاً فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول عليه السلام مثلا

[قوله والكلام فى ذلك الزمان] فان قلت المدعي هو السلب الكلي أعنى عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلى لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال خصوصاً الالزامي انه لا قائل بالفصل

[قوله منطبق بعضها على بعض] معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية

[قوله ومع ذلك يستلزم محالا آخر] قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة في استلزام

كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو أن يقال (فمجموع) تلك (الازمنة) التى لا تتناهي وينطبق بعضها على بعض (يكون أمسها مقدما على يومها) تقدما (بالزمان) لامتناع اجتماع فيكون أمس المجموع واقعا فى زمان ويومه واقعا فى زمان آخر (فزمان المجموع ظرف له) لوقوعه فيه (فيكون) ذلك الزمان (داخلا في المجموع) لانه زمان من الازمنة المتطابقة (والا) وان لم يكن داخلا فيه (لم يكن المجموع) الذى فرضناه (مجموعا) لخروج بعض الآحاد عنه حينئذ (و) يكون (خارجا) أيضاً (عن المجموع لان ظرف الشئ لا يكون جزءه وأنه) أي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع (محال واجيب) عن هذا الوجه (بأن تقدم أجزاء الزمان) بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه (ليس) تقدما (بزمان آخر) فان التقدم الزمانى لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي أن يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر فى هذه القبلية من أجزاء الزمان فلا بد أن يكونا واقعين فى زمانين أحدهما متقدم على الآخر وان كانا من أجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا أشار بقوله (فالتقدم عارض لها) أى لاجزاء الزمان (بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم) عارض لشئ (لتقدم آخر) عارض لشئ آخر (والا تسلسل) وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا (فلا بد من الانتهاء الى ماتقدمه بالذات وهو الذى تسميه الزمان) فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد

ذلك يستلزم وجود الحركات الغير المتناهية المستلزم لوجود الاجسام المتحركة الغير المتناهية

(قوله فان التقدم الزمانى الخ) وان أبيت عن اطلاق التقدم الزمانى الا على مايكون بالزمان فليكن هذا قسما سادساً وسمه ما شئت من التقدم بالذات وغيره

(قوله اتصال التصرم والتجدد) لم يرد معناه الظاهر اذ لا يمكن الاتصال بين التصرم والتجدد ولان

محال محالا آخرا وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجوديته محالين كما هو الظاهر من المتن أو باستلزامه التسلسل المحال ههنا وباستلزامه محالا لابيان استحالة استلزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد ما ذكر تأمل

[قوله فان ما هيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد أعني عدم الاستقرار] أورد عليه ان ماهية

أعني عـدم الاستقرار فاذا فرض فيها أجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج في عروضهما لها الى أمر سواها بخلاف ماعداها فانه محتاج فى عروضهما له الى أجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال وجه التقدم اذا انتهي الى أجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة

الاتصال ليس كما والزمان كم بل أراد بالاتصال المتصل فانهم يعبرون عما هو متصل في ذاته بالاتصال لكونه لازما ذاتياً له فكأنه نفس الاتصال واضافته الى التصرم والتجدد اضافة المعروض الى العارض أى المتصل المتصرم والمتجدد وانما اختار هذه المبالغة بجعل لازم الماهية نفس الماهية ليظهر لحوق التقـدم والتأخر لاجزائه لذاته أ كمل ظهور

(قوله أعنى عدم الاستقرار) يعنى ان المراد بالتصرم والتجدد عدم الاستقرار اذ الامتداد المتصل في ذاته غير متصف بالتصرم والتجدد مالم يلاحظ انقسامه بل بعدم الاستقرار فالمعنى ان حقيقة الزمان المتصل الغير المستقر لذاته كأنه نفس اتصال التصرم والتجدد

(قوله فاذا فرض الخ] يعنى انه ليس موصوفا بالتقدم والتأخر فى الخارج حتى يلزم كونه كما منفصلا وكونه مجتمع الاجزاء بناء على ان التقدم والتأخر لـكونهما اضافتين توجدان معاً فيكون معروضاهما موجودين معاً بل هو أمر متصل في ذاته غير مستقر اذا فرض له أجزاء عرض لها فى الذهن التقدم والتأخر لذاتها لـكونها أجزاء لامر غير مستقر

(قوله ولا يحتاج فى عروضهما الخ)وان كان يحتاج فى ثبوتهما الي الحركة فهي واسـطة فى الثبوت لا في العروض

[قوله بخلاف ما عداها) حتى الحركة فان حقيقتها كمالما بالقوة وليس يلزمها اتصال حتى لو فرضنا ثلاثة أجزاء لا تجزى وكان المتحرك حين يتحرك فى الاوسط لكان عند حركته الى الثالث كمال ما بالقوة لم يكن على متصل فنفس كونه كمال مابالقوة لايوجب أن تكون منقسمة فضـلا عن أن تكون أجزاؤها متقدمة ومتأخرة وانما يعرض الانقسام والتقدم والتأخر بسبب انطباقها على المسافة الموصوفة بالاتصال والتقدم والتأخر وتفصـيله ماذكره الشيخ فى الشـفاء أن الحركة يلحقها أن ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم مايكون منها فى التقدم من المسافة والمتأخر مايوجد منها فى المتأخر من المسافة لكن يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لايوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معاً فيكون للتقدم وللتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ماهما ليست من جهة ماهما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة

الزمان ليس عـدم الاستقرار ولا اتصال ذلك العدم اذ الزمان معدود من أقسام الـكم ولا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان أو غيره ولا اتصال ذلك العدم من الـكم بل له ما هية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك ان الحركة أيضاً كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون غروض التقدم لاجزاء الزمان بحسب ذاتها وبجميع ما عداها بواسطتها وأما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه

وقد أجيب عنه أيضاً بأن تقدم الامس علي اليوم رتبي الا ترى أنه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس مقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخراً * الوجه (الثانى الزمان الحاضر موجود) يعني أنه على تقدير وجود الزمان يجب أن يكون الزمان الحاضر موجوداً (والا لم يكن الزمان موجوداً) أصلا (لانه) أى الزمان (منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل والماضى ما كان حاضراً) وصار منقضيا (والمستقبل ما سيصير حاضراً) وهو الآن المترقب (واذا كان لا حاضر) موجوداً (ولا ماضى ولا مستقبل) موجودين (فلا وجود للزمان) أصلا (وهو خلاف المفروض وانه) أى الزمان الحاضر الموجود (غير منقسم والا فأجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع أجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه) اذ لو جاز اجتماع أجزائه لجاز أن يكون الحادث في الزمان السابق حادثا اليوم (واما مترتبة) فيتقدم بعض أجزاء الحاضر

فان الحركة بأجزائها بعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار

(قوله وقد أجيب الخ) هذا الجواب مندفع بما ذكرنا من ان أجزاء الزمان بعضها مقدم على بعض اذا لوحظ من حيث ذاته ولم يلاحظ معه أمر آخر

[قوله واذا كان لاحاضر موجوداً) قدر الخبر منصوبا اشارة الى أن لا بمعنى ليس وان الجملة فى محل

(قوله وقد أجيب عنه أيضاً الخ) قد أشرنا الى أن مجرد عدم اجتماع المقدم والمؤخر الظاهر فى أجزاء الزمان يكفي في أصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفي القول بعدم التقدم الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن أصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن أصله لان التقدم الرتبي كما سيصرح به فى آخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ وقرب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم فى شيء واحد والكلام فى التقدم بالوجه الاول لا الثانى فليتدبر

(قوله واذا كان لا حاضر موجودا) اسم كان ضمير الشأن وموجودا صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشأن لا حاضر موجودا ثابت ويحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجوداً خبره

(قوله لجاز ان يكون الحادث فى الزمان السابق) قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن ينقضي ويحدث قدر آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قضاء الضرورة للحركة

على بعضه (فلا يكون الحاضر كله حاضراً) بل بعضه هذا خلف وأيضاً ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى (واذا كان الزمان) الحاضر (غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثانى) الذى سيحضر عقيب هذا الحاضر (و) الجزء (الثالث) الذى يحضر عقيب الثانى (اذ ما من جزء) من أجزاء الزمان ماضيا كان أو مستقبلا (الا وهو حاضر حيناما) وقد عرفت أن الحاضر غير منقسم فتكون أجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات (فيتركب) الزمان (من آنات متتالية والمفروض أنه) أى الزمان (موجود فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزى لانه) أعني الزمان (من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم) الذي هو المسافة يكون مركبا من أجزاء لا تتجزى (لانها) أى الحركة (من عوارضه) أى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة بحيث اذا فرض في أحدها جزء يفرض بازائه من

الرفع اسم كان تامة ولا يجوز ان يكون لا التبرئة لامتناع ان يكون عاملة لبطلان صدارتها بدخول كان وملغاة وجوب التكرير على مافى الرضى والمغنى وأما في قوله فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فيجوز أن يكون بمعنى ليس ويجوز أن يكون للتبرئة وموجودين صفة والخبر محذوف تقديره فلا ماضى ولا مستقبل موجودين من الزمان

(قوله لامتناع الخ) فيه بحث لانه ان أراد الانقسام الوهمى فلا نسلم امتناعه وان أراد الفعلى فمسلم لكن اللازم أن يكون الحاضر غير منقسم بالانقسام الفعلي وهو لا يستلزم الجزء الا أن يدعي أن الانقسام الوهمي يستلزم الفعلى على ماعليه المتكلمون حيث قالوا أن جميع الانقسامات ممكنة فيجوز أن يكون متعلقاً به قدرته تعالى فيمكن وقوعه فحينئذ نختار الشق الاول ويبين امتناعه بأنه يستلزم امكان وجود الامور الغير المتناهية بالفعل .

(قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم) قيل نختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه أولا وان لم يطابق فلا عبرة به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي المنفى من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه

(قوله وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة أمور متطابقة) ولابى على فى هذا المعنى أبيات

خذ يا صديقى من أخيك مقالة * حكمت بصحتها النفوس الناطقه

ان المسافة والزمان كليهما * ثم التحرك جملة متطابقه

كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب أحدهما من أجزاء لا تجزى كان الآخر كذلك فظهر أنه لو كان الزمان موجوداً لكان الزمان الحاضر موجوداً ولو كان الزمان الحاضر موجوداً لكان الجسم مركبا من أجزاء لا تجزي (وأنتم لا تقولون به) أى بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تجزي فيتم الاستدلال عليكم الزاما (أو نبطله) يعنى تركب الجسم من تلك الاجزاء (بدليله) الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثانى أنه لو وجد الزمان فاما أن يوجد في الحاضر أو فى الماضي أو فى المستقبل والكل باطل (أجاب عنه ابن سينا) بأن قال (لم قلتم أنه لو وجد) الزمان (فأما فى الآن) أى الحاضر (أو في الماضى أو فى المستقبل فان كلا منها أخص من الموجود المطلق ولا يلزم

[قوله برهانا] بان يكون المستدل به من لايقول بتركب الجسم من أجزاء لاتجزي بل يقول بكونه متصلا واحدا فى نفسه قابلا لانقسامات متناهية كمحمد الشهرستاني أو مركباً من أجزاء غيرقابلة للقسمة الفعلية وقابلة للقسمة الوهمية كديمقراطيس

(قوله ولما كان حاصل الخ) اذ ملخصه ابطال وجود الزمان بابطال وجود أقسامه الثلاثة سواء قرر بصورة القياس الاقتراني المركب من متصلين كامر أو قرر بقياس مقسم مركب من منفصلة ذات ثلاثة اجزاء وحمليات بعدد أجزاء الانفصال كما قرره الآن ليكون جواب الشيخ له ظاهر المطابقة معه والمراد بقوله أن يوجد فى الحاضر أن يوجد فى ضمن هذا أو فى ضمن ذلك فلا يرد أن التقرير السابق حاصله انه لو وجد الزمان لكان الموجود منه اما الحاضر أو الماضى أو المستقبل لا فى الحاضر والماضى والمستقبل كيف وقد صرح سابقاً بان الزمان منحصر في الثلاثة واذا لم يكن الحاضر موجودا فلا ماضى ولا مستقبل موجودين

(قوله بأن قال الخ) يعنى لانسلم انه لو وجد الزمان لوجد فى ضمن أحدها لم لايجوز أن يكون موجودا فى نفسه ولا يكون شيئاً منها

[قوله فان كلا منها أخص من الموجود المطلق] فان من الموجودات ما ليست بحاضر ولا ماض ولا مستقبل كالامور القديمة ويجوز أن يكون الزمان من جملتها فيتحقق من غير أن يكون أحدها وذلك لان هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد فرض الانقسام والتجزئة والزمان موجود في نفسه متصل واحد لا انقسام فيه

ان صح قسمة بعضهن لحجة * فالكل فى تقسيمها متوافقه

اعلم ان المسافة اما نفس الجسم أو منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من تتالى الآنات تركب الجسم من الاجزاء التى لا تجزى

(قوله فيتم الاستدلال برهانا) الظاهر ان الكلام الزامي على التقرير الثاني أيضاً اذ لا يقول المتكلمون بالدليل النافى للجزء وكأنه انما سماه برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول

من كذب الاخص) وانتفائه (كذب الاعم) وانتفاؤه (وهو مشكل لان وجود الشيء (مع أنه لا يوجد في الحال ولا فى الماضى ولا في المستقبل متعذر) بل هو غير متصور (وقد ناقض) ابن سينا (نفسه حيث قال) فى جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية (جميع الحركات الماضية) التي لا تتناهى (لا توجد) أصلا حتى يتصور فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان (والا ففى الماضى أو الحال أو المستقبل والكل باطل) فقد حكم هناك بان مالا يوجد فى شيء من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا أنه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ماليس بزمان كالحركة

(قوله وهو مشكل الخ) لايخفى عليك أن هذا الاشكال غير وارد على ماقررنا الجواب مطابقاً لتقرير المصنف للاستدلال وانما يرد لو قرر الجواب على ماقرره القوم جوابا عن الاستدلال بطريق الظرفية حيث قالوا ان الزمان لوكان موجودا فاما أن يوجد في الحال أو فى الماضي أو فى المستقبل لكن الجواب حينئذ لايكون جوابا عن تقرير المصنف فلا يصح قوله أجاب عنه والحاصل انه لوقرر الجواب بطريق الظرفية كما في عبارة القوم كان الاشكال واردا عليه لكن لايكون مطابقاً لتقرير المصنف وان قرر على وجه يطابق تقرير المصنف لايتجه الاشكال المذكور فكلام المصنف لايخلو عن اختلال والقول بأنه مبنى على عدم الفرق بين تقرير الظرفية وتقرير الفردية أو القول بأن معنى قوله أجاب عنه أجاب عن الوجه الثاني بناء على تقرير الظرفية ولذا قدر الشارح قدس سره قوله ولما كان حاصل الوجه الثاني وقرره بطريق الظرفية مما لايفوه به عاقل فضلا عن فاضل ثم اعلم انه على تقرير الظرفية هذا الاشكال مندفع أيضاً لان وجود الشيء مع انه لايوجد فى الحال ولا في الماضى ولا فى المستقبل ليس متعذرا مطلقاً بل اذا كان ذلك الشيء من المتغيرات ولا يكون منطبقاً على كل الزمان كالحركة فانه موجود فى كل الزمان وليس موجودا فى شيء من الازمنة

(قوله وقد ناقض الخ) لامناقضة فى كلامه لان مراده من قوله جميع الحركات الماضية لا يوجد ان الحركات الماضية مجتمعة لاتوجد فلا يجرى فيها برهان التطبيق لاشتراط الاجتماع فيه ولا شك أن الامور المتغيرة اذا كانت مجتمعة الوجود لا بد أن تكون موجودة اما فى الماضى أوفى المستقبل أو الحال

(قوله فان قلت) خلاصته أن كل ماهو زمانى فله متى اما الحاضر أو الماضى أوالمستقبل بخلاف الزمان كما ان كل ماهو مكانى له مكان بخلاف المكان

(قوله متعذر بل هو غير متصور) أراد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه الترقى بنفى ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعسر مجازاً فالامر أظهر

(قوله فان قلت لا مناقضة) حاصل السؤال ان عبارة القوم كانت على وجه حمله ابن سينا على الظرفية

مثلا ويسمي زمانيا اذا لم يوجد فى شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال ولا فى الاستقبال وهو ظاهر ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان لم يوجد فى شيء من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود أنه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الزمان اما نفس الماضي أو الحال أو المستقبل والكل باطل لما عرفته (قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة أمور كل منها أخص) منه (ولم يوجد شيء منها) أى من تلك الامور (لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له) فى الخارج (الا فى ضمن الخاص) بالضرورة (والامام الرازى) بعد تزييفه جواب ابن سينا (نقضه) أى نقض الوجه الثانى الدال على عدم الزمان (بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها) لان الحركة

(قوله اذا لم يوجد فى شيء من الازمنة الخ) هذا ممنوع اذ يجوز أن يكون موجودا فى كل الزمان ولا يكون موجودا فى شيء منها بأن يكون متصلا واحدا منطبقاً عليه منقسما بانقسامه فكما أن الزمان واحد موجود في نفسه منقسم بعد التجزئة الى الاقسام الثلاثة كذلك الحركة منطبقة عليه يحصل لها الاقسام الثلاثة وليست موجودة فى شيء منها

(قوله هذه منازعة لفظية] أى منازعة منشأها اللفظ أعنى كلمة فى ولو حذفت من البين اندفع الجواب المذكور وليس المراد انها نزاع في اللفظ دون المعنى كما لا يخفى

(قوله اذ المقصود الخ) قد عرفت اندفاعه بما حررنا لك من أن هذه الاقسام اعتبارية حاصلة بعد التجزئة فهو موجود فى نفسه من غير أن يكون شيئاً منها

(قوله قلنا اذا انحصر الاعم الخ) هذا اذا كانت تلك العدة افرادا حقيقية له اما اذا كانت اعتبارية فلا

(قوله لان الحركة كالزمان الخ) قد عرفت أن الحركة منطبقة على الزمان موجودة في تمامها انما

فرد عليه وان كان عبارة المصنف في تقرير الاستدلال صريحاً فى المقصود الآتى وحاصل الجواب ان مقصودهم أيضاً ما أشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها

(قوله فى عدة أمور) التقييد بقوله في عدة أمور بالنظر الى محل الكلام والا فمطلق الانحصار كاف فى الغرض

(قوله والامام الرازى نقضه الخ) أى في المباحث المشرقية فيه بحث اذ قد مر ان الدليل المذكور الزامي فلا يتجه النقض وقد يقال ليس في المباحث المشرقية حديث الالزام فالظاهر ان بعض الحكماء لا يقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قبل النقض بالنسبة الى قولهم ونبطله بدليله وقد أشرنا الى انه أيضاً الزامي

كالزمان

كالزمان منحصرة في أقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضراً والمستقبل ماسيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولاشك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من أجزاء لاتتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب أن لاتكون الحركة موجودة (و) لكن (وجودها ضروري) يشهد به الحس فانتقض دليلكم (والجواب) عن هذا النقض (ان الحركة) كما سيأتي (تطلق) بالاشتراك اللفظي تارة (بمعنى القطع) وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهي (ولا وجود لها) بهذا المعني لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهي موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه (و) تطلق أخري (بمعنى الحصول في الوسط) وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبدا متوسطا بين المبدأ والمنتهي ولايكون فى حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى (مستمرة من أول المسافة الى آخرها) وليست منطبقة عليها بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها

ينقسم الي الحاضر والماضى والمستقبل بعد التجزئة فهي أقسام لها فى العقل بعد وجودها في الخارج فلا يلزم من انتفاء أقسامها انتفاؤها

(قوله وهو باطل بالدليل الدال) لم يقل وأنتم لاتقولون به اذ النقض لايكون الزامياً

(قوله فقد بطل ذلك الخ) ان أراد انه لم يكن موجودا فى آن الوصول الي المنتهي فسلم لكن ذلك لايستلزم أن لاتكون موجودة في الزمان الذي بين المبدأ والمنتهى وان أراد انه لم يكن موجودا فى آن الوصول ولا فى الزمان السابق فممنوع ثم انه منقوض بالاصوات والحروف الزمانية فانه يلزم أن لاتكون موجودة مع انها مسموعة والسر ان وجود الامر الغير القار يكون منطبقاً على الزمان كله لاموجودا فى حدوده

(قوله بمعنى القطع) سمى به لكونه حاصلا بسبب قطع المتحرك المسافة من غير سكون

[قوله وبمعنى الحصول فى الوسط الخ] فى الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه محال ايضاً لان المكان الثاني لايحصل الجسم فيه الابعد قطع لايحصل الافى زمان فيكون مسبوقا بتوسط فتأمل

باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة تقتضى ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر أن لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعني الثانى لانها وان كانت موجودة الا أنها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من أجزائها غير منقسم بل يلزم أن يكون فى المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة (ولا يمكن ان) يبطل أصل الدليل بان (يقال مثل ذلك) الجواب (فى الزمان) أى لا يجوز أن يقال أن الزمان أيضاً أمر مستمر كالحركة بمعني التوسط (فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة)ولو كان الزمان أمراً مستمرا لوجب أن تكون

(قوله تقتضى ارتسام الخ) كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة

(قوله حدود مفروضة) غير متناهية بين كل حدين يفرضان مسافة فبين كل حصولين في حدين حركة بمعنى القطع فلا يلزم الجزء

(قوله فان زمان الطوفان الخ) لو قال بدله فان فيه اعترافا بعدم وجود الزمان الذى هو كم متصل أو قال فانه ماقام الدليل على وجوده بخلاف الحركة فانها محسوسة لم يرد النظر الذى أورده الشارح قدس سره قال الشيخ في الشفاء قد يتوهم آن آخر على صفة أخري فكما أن طرف المتحرك ولتكن نقطة مايفرض بحركته وسيلانه مسافة مابل خطاما كأنه أعنى ذلك الطرف هو المنتقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا الفاعل للخط بل المتوهمة واصلة له كذلك يشبه أن يكون فى الزمان وفى الحركة بمعني القطع شئ كذلك وشئ كالنقطة الداخلة فى الخط التى لم يفعله الي ان قال فان كان شئ مثل هذا موجودا فيكون حقاً مايقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ولا يكون هذا هو الآن الذى يفرض بين زمانين يصل بينهما الى آخر كلامه

(قوله تقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق) أورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم تكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم فى الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود وأجيب بمنع اقتضاء الانطباق وجود أجزاء المنطبقين

[قوله الا أنها غير منطبقة على المسافة] قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة بأسرها الا أنها تنطبق دائماً على جزء من أجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان أجيب بأن المنطبق عليها هي النقطة فحينئذ لا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها بحركة بمعنى القطع هي النقطة أيضاً فلا يلزم الجزء ولك أن تقول الجزء انما يلزم من تتالى النقطة فى المسافة اللازم من تركب الحركة من أجزاء لا تتجزئ لان المتحرك من نقطة الى ثالث يقطع حينئذ فى آن نقطة فيقطع من اجزاء الجسم أيضاً أمراً غير منقسم فيلزم الجزء الذى لا يتجزي لا من ثبوت النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على أن محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لا يفرض نقطتان الا وبينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تأمل

الازمنة كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما أمر موجود فى الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون فى الوسط والثانى أمر متوهم لاوجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعني القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه أمراً ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتناله الوجود فى الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه أنه لافرق بين الحركة والزمان في أن الموجود منهما أمر لاينقسم ولاينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من أجزاء لاتتجزى فكما أنه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التى لا تنقسم أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم أعني مقدار الحركة الغير المنقسمة أن تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذى هو مقدار الحركة المنقسمة فمن أين يلزم أن يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب أن توجد الحركة في أول المسافة مع الحركة فى آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو أن الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان أصلا لما عرفت من أن الحدود المشتركة بين أجزاء الكم المتصل مخالفة لها فى الحقيقة فلا يصح حينئذ أن الزمان الماضى ما كان حاضراً والمستقبل

(قوله كذلك لايلزم الخ) فيه ان مقصود المصنف انه يلزم ان يكون زمان الطوفان عين الزمان الحاضر كما ان الحركة الشخصية من أول المسافة الى آخرها واحدة والبديهة تكذبه وليس مقصوده انه يلزم اجتماع زمان الطوفان مع الآن

[قوله لوجب ان توجد الحركة الخ] فيه ان اللازم ان تكون الحركة الموجودة في أول المسافة موجودة فى آخرها وهو حق فان الحركة الشخصية باقية فى جميع الحدود مالم يطرأ عليها السكون

(قوله اما ماض واما مستقبل) أى بعد التجزئة

(قوله اذ المذكور فى المباحث المشرقية) ماذكر في المباحث المشرقية من أن الموجود من الزمان عند الحكماء هو الآن السيال مخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الماضى الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات

(قوله فلا يصح حينئذ ان الزمان الماضي ماكان حاضرا الخ) فان قلت هذا لايشفى لان فيه ثبوت

ما سيحضر فكما أنه لا يمكن أن يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا تنطبق احديهما على الاخرى فكذلك لا يمكن أن يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من أجزاء لا تجزي فيندفع حينئذ الوجه الثاني بالكلية ﴿ احتج الحكماء ﴾ على وجود الزمان (بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة) معينة (على مقدار من السرعة و) نفرض حركة (أخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا) وانقطعتا معا (قطعتا) تلك (المسافة) المعينة (معا) فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان أى أمر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة ألا ترى أن السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع

[قوله فيندفع حينئذ الوجه الثاني] لان مبناه كون الحاضر جزءا من الزمان وذلك انما يصح على مذهب أصحاب الجزء

[قوله على وجود الزمان) أى في الخارج اذالو همي ثابت عند الكل كما سيجيء

[قوله انا نفرض حركة في مسافة] اعتبر الشيخ في تقرير هذا البرهان الحركتين المختلفتين في السرعة والبطء متفقتين في الاخذ والترك مع الاختلاف في المسافة ومتفقتين في الاخذ دون الترك مع اتحاد المسافة ليظهر مغايرة ذلك الامكان للمسافة حيث اتحد مع اختلاف المسافة في الصورة الاولى واختلف مع اتحاد المسافة في الصورة الثانية واعتبر تينك الحركتين في نصف مسافتيهما ليظهر قبوله للتجزئة وبهذا القدر يتم وجود أمر ممتد قابل للزيادة والنقصان فاعتبار الحركتين المتفقتين في السرعة والبطء وفي الاخذ والترك أو مختلفتين في الاخذ والترك كما فعله المصنف مما لا حاجة اليه وقال الكاتبي في شرح الملخص ان اعتبارهما ليظهر اتصاف ذلك الامكان بالمساواة ورده الشارح قدس سره في حواشي شرح الطوالع بأن ذلك الامكان ههنا واحد فلا يوصف بالمساواة الا مقيسا الى الحركتين وقال ما حاصله انه ايضاح لقبوله الزيادة والنقصان فانه اذا كان الحركتان في مرتبة واحدة في السرعة ومتفقتين في الاخذ والترك كانتا متفقتين في ذلك الامكان ولو فرض ألف حركة كذلك تكون متفقة معهما في ذلك الامكان فاذا اختلفتا في الأخذ والترك أو في السرعة والبطء كانتا مختلفتين في ذلك الامكان وأنت خبير بانه لا يدفع الاستدراك

(قوله فبين ابتداء الخ) لم يظهر مما تقدم مغايرة ذلك الامكان للمسافة حتى يصح التفريع المذكور

(قوله امكان) عبروا عن ذلك الامر الممتد بالامكان لانه يمكن فيه وقوع تلك المتغيرات وقوعا أوليا

أصل مدعي المستدل أعني عدمية الزمان لان الماضي معدوم قطعاً وكذا فالمستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجوداً لم يوجد الزمان أصلا قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان نفى وجوده فلا يتم دليله وان نفى وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ

أيضاً مقدار تلك المسافة ولو فرض ألف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك أصلا (وان ابتدأت احديهما قبل) أى قبل الاخرى (وانقطعتا معا أو انقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت) الحركة المتأخرة في الابتداء على على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة (أقل) من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان أقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة أقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان أيضاً أقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر (وان اختلفتا في السرعة والبطء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة) مسافة (أكثر) من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة أقل ببطء معين ويسع قطع مسافة أكثر بسرعة معينة (فاذن هذه) الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات (امكانات) أى امتدادات (تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لامكان) آخر كما تبين (وما كان قابلا للزيادة والنقصان) والتجزئة (فهو موجود) لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة (وتلخيصه) أي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه (ان الحركة يلحقها تفاوت) بالزيادة والنقصان (ليس) ذلك التفاوت (بالمسافة لحصوله) أي حصول ذلك التفاوت (مع اتحاد المسافة) كما اذا قطع

(قوله فبين ابتداء الحركة المتأخرة الخ) هذا التفريع كالتفريع السابق محل نظر اذ لم يظهر مغايرته للمسافة
(قوله لان العدم الصرف) أى مالا يكون له وجود لا خارجا ولا وهماً لا يكون قابلا لها وليس هذا الوجود له بحسب التوهم فانه لو لم يتوهم كان ذلك النحو من الوجود حاصلا كذا في الشفاء وفيه بحث لان من قال بوجوده بالتوهم قال ان الزمان ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافة الذى هو بقرب أحدهما بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يوجد مع حصوله ههنا في الاعيان لكن في النفس ويصح في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معا فلا يكون في الاعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن ان بين ههنا وبين وجوده هناك شيئاً في مثله يقطع

(قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود) ان أريد ما كان قابلا لهما بحسب الخارج موجود فيه فمسلم لكن قبول تلك الامكانات اياهما بحسبه ممنوع وان أريد ما كان قابلا لهما في الذهن أو في الجملة موجود في الخارج فممنوع

سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في أمر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا أعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكوراً في الصور المفروضة المتقدمة (وانتفائه) أي انتفاء ذلك التفاوت (مع تفاوت المسافة) كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (وليس) ذلك التفاوت أيضاً (عائداً الى السرعة والبطء لاتحاده) أي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت (مع الاختلاف في السرعة والبطء) كما في هذه الصورة المذكورة أيضاً أعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخراً (ولاختلافه) أي اختلاف ذلك الامر (مع الاتحاد في السرعة والبطء) كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع (فني الحركة شيء يقبل التفاوت) بالزيادة والنقصان (ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم) لما مر من أن قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ماعداه انما يتصف بهما تبعا له وسيأتي في بيان حقيقته أنه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي أسرع الحركات (والجواب) عن هذا الوجه (ان الحركة من أول

هذه المسافة بهذه السرعة والبطء الذي لهذه الحركات فيكون هذا تقديرا لتلك الحركة لا وجوداً له لكن الذهن يوقعه في نفسه لحصول أطراف الحركة فيه بالفعل معاً كذا في الشفاء والمفهوم منه ان المتحرك في الخارج في حركته بحيث اذا تعقله النفس انتزع فيه ذلك الامكان وانتفاء التوهم انما يستلزم انتفاء وجوده بالفعل في النفس لا كون المتحرك بالحيثية المذكورة كما في جميع الامور الاعتبارية المطابقة لما في نفس الامر

(قوله وهذا أعني تساوي الخ) تعريض للمصنف بانه ترك مايحتاج اليه

(قوله ولابد من الانتهاء الخ) لامتناع تسلسل القوابل بالعرض الى غير النهاية

[قوله والجواب الخ] لاخفاء ان هذا الجواب انما ينفي كونه قائماً بالحركة ولا ينفي وجوده في الخارج والكلام فيه ولعله لعدم مطابقة الجواب ضم الشارح قدس سره في الاستدلال قوله وسيأتي في بيان

[قوله وليس عائداً الي السرعة الخ) حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين أسرع من الاخرى لعدم الدوران وجوداً وعدماً أما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا وأما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطء فكفى في الاول باتحاد ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفي الثاني باختلافه عن اختلافهما للاستلزام الظاهر

[قوله والجواب عن هذا] هذا الجواب معارضة كما لايخفى وأما الحل أعني النقض التفصيلي فهو ماذكرناه سابقا

المسافة الى آخرها) وهى الحركة من أول المسافة الى آخرها) وهي الحركة بمعنى القطع (لاتوجد اتفاقا الابحسب الوهم) والضرورة أيضاً قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق (فهذه الامكانات) التى هى مقدار الحركة الوهمية (وهمية) بلاشبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم (ولانها) أعنى هـذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان (تنفرض في الاعدام)الصرفة(فان مابين يوم الطوفان ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم أكثر مما بين بعثة موسي وبعثة محمد عليهما السلام) ولا شك ان مايمكن عروضه لامور معدومة

حقيقته انه كم متصل الخ

(قوله لاتوجد اتفاقا) اما عند المتكلم فلعدم الاتصال بين الاكوان المتتالية بحسب الاجزاء المتتالية وأما عند الحكيم فبناء على التحقيق الذى سيأتي ومر اجمالا فى قوله ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها في كل الزمان وفي الشفاء لما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة صار الامر الذى من شأنه أن يكون عليهم ومطابقاً لها أو قطعاً لها أو مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب

(قوله كمانبهنا عليه) قد عرفت حال مانبه به عليه

(قوله تنفرض في الاعدام) أى يعرض للاعدام كما يدل عليه قول الشارح قدس سره ولا شك أن مايمكن عروضه الخ الا أن عروضه لها لما كان فرضياً قال تنفرض فى الاعدام

(قوله فان ما بين الخ) أى الامكانات التي بين الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم أكثر من الامكانات التى بين البعثتين ولا شك ان معروضاتها معدومات صرفة اذ لا وجود لها فى الخارج ولا في الذهن لعدم استحضارها مفصلة حتى يحكم بينهما بالقلة والكثرة وفيه انها ليست معدومات صرفة لكونها موجودات في أوقاتها

(قوله ان ما يمكن عروضه] هذا انما يفيد لو كان عروضه للاعدام بالذات اما اذا كان بتبع الحركات

(قوله ولانها أعنى هذه الامكانات الخ) هذه الواو من الشرح لامن المتن كما يدل عليه النظر فى نسخ المتن فكأن غرض الشارح الاشارة الي ماهو حق العبارة لان الفاء التفريعي فى قوله فهذه الامكانات وهمية دالة على أن التعليل مستفاد من السابق فينبغى أن يجعل قوله لانها تنفرض الخ معطوفا على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذى ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الموجود بالموهوم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر أظهر

(قوله ولا شـك ان مايمكن عروضــه الخ) لفظة ماعبارة عن الامكان المذكور أعنى الامر الممتد والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحـمد عليه السلام ومابين بعثة موسي ومحمد عليهـما السلام ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول على المابين في الاول والاقل المحمول عليــه فى

لايكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ماقد عرفته من أن الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لاوجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من أمر معدوم بالضرورة بل من أمرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لوفرض وجوده في الخارج وفرض فيه أجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولا يكون الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتداد ان الخياليان ظاهرين فى بادئ الرأي ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء أقيما مقامهما وبحث عن أحوالهما التي يتعرف بها أحوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هـذان الموهومان فى حكم الاعيان التي يبحث عن أحوالها هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بأنه مبني على امكان وجود حركتين

فلا كما لا يخفى

(قوله بل من أمرين موجودين) كون ارتسام امتداد الزمان من أمر موجود سوى الحركة بمعنى التوسط مما لادليل عليه كما مر

[قوله ولما كان هذان الامتدادان الخ] خلاصته أن الحكم بكونهما من الموجودات العينية باعتبار ان مبدأ انتزاعهما كذلك

(قوله بأنه مبني الخ) لاشك فى كون هـذا المنع مكابرة فان ابتداء الحركتين وانتهاءهما معاً مما هو واقع يعلمه الصبيان وان لم تعلم المعية الزمانية

الثاني عبارة عن الامتداد فافهم

(قوله وأن يكون الامتداد العقلى كذلك) فيه بحث لانا لانسلم ان الامتـداد الخيالى لايكون كذلك الا اذا كان فى الخارج شئ مستمر غير مستقر ولم لايجوز أن يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان أمر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد فى الخيال كما فى الشعلة الجوالة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالى كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي ممنوع ودعوي الضرورة في محل النزاع غير مسموعة

(قوله وقد اعـترض الامام الرازى) الى قوله فيلزم دور آخر قيل عليـه امكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطء أمر معلوم بالضرورة الحسية فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمن كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازى وان توقف ثبت المطلوب الذي هو وجود الزمان لان ما توقف عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالضرورة

تبتدئان معاوتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لايمكن اثباتها الابعد اثبات الزمان فيلزم الدور وأيضاً هو مبنى علي صحة وجود حركتين احديهما أسرع والأخرى ابطأ ولايمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الابعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وأيضاً لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية أجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد فى وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى تحاولون اثباته مع أنه أيضاً لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم أجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان

[قوله ولا يمكن اثبات السرعة والبطء الخ) فانهما يجتمعان اما باختلاف الزمان عند اتحاد المسافة أو باختلاف المسافة عند اتحاد الزمان

(قوله الا بعد اثبات الزمان) ان أراد بعد اثبات وجود الزمان فممنوع وان أراد بعد نفس الزمان فلا نسلم لزوم الدور

[قوله فيلزم دور آخر] لايخفى أن السرعة والبطء مما يناله العقل بواسطة الحس وهو كاف لنا فى ذلك التصوير

[قوله لما قال الخصم] أى المتكلم فى اثبات حدوث الزمان ببرهان التطبيق

[قوله وهل هذا الاتناقض] لاتناقض لانه يكفي لقبولهما الوجود في الجملة بخلاف التطبيق فانه لابد فيه من الاجتماع عند الحكم

[قوله ثم أجاب عن الاولين] هذا الجواب على رأى جمهور الفلاسفة فلا ينافى التحقيق الذى مر أن الوجود هو الآن السيال وخلاصته أن الموقوف عليه وجود الزمان والموقوف بيان حقيقته المخصوصة ووجوده معلوم لكل أحد غير موقوف على العلم بحقيقته فلا دور وفيه بحث ظاهر اذ ظهور وجوده في حيز المنع والقسمة المذكورة يكفيه الوجود الوهمى

[قوله والمقصود بيان حقيقته الخ] هذا مبني علي مانقله الامام فى المباحث المشرقيـة عن النجاة من اقامة الدليل المذكور على بيان حقيقته بضم المقدمات التى سيذكرها المصنف في بيان مذهب ارسطو ولا يتم هذا الجواب على طريقة المصنف حيث استدل به على وجود الزمان

(قوله فان الامم كلهم الخ) هـذا الكلام من الامام يتبادر منه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر الممتد وقد صرح فى المباحث المشرقية انه الآن السيال كماذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقدير الامم اياه بالايام ونحوها لايدل على وجوده كيف والمتكلمون القائلون بكونه وهمياً يقدرونه بما ذكر

(قوله والمقصود بيان حقيقته المخصوصة) لاشك ان المقصود ههنا الاستدلال بماذكر على وجود

حقيقته المخصوصة أعني كونه كما ومقدارا للحركة ولاشك أن العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور وأجاب عن الثالث بأن القابل للزيادة والنقصان لايجب أن يكون مجموع أجزائه موجودا معا فان الحركة من أول المسافة الى آخرها أكثر من الحركة الى منتصفها مع أنه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو أنه اذا لم تتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان علي وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح فى أصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه * الوجه (الثاني أن الأب مقدم على الابن ضرورة) لان الأب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما أنه اذا اعتبر من حيث أنه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان مقدما عليه كما أنه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه (وليس ذلك التقدم نفس) جوهر (الأب

(قوله بأن القابل الخ) هذا القدر لايدفع التناقض الااذا انضم اليه وان منعهم بقبول الزمان الماضي انما هو عن الزيادة والنقصان اللذين يتفرعان على التطبيق وهو لا يكون الا اذا كان أجزاء الجملة موجودة معاً ليمكن التطبيق بينهما

(قوله منه يلزم القدح الخ) كاستدلالهم بقبول الزيادة والنقصان على وجود المكان وعلى وجود العدد وأنت خبير بأنه انما يلزم القدح اذا لم يتوقف صحة الحكم المذكور على الوجود أصلا بأن يصح اتصاف الاعدام الصرفة به بل لا بد من الوجود فى الجملة فلا قدح كما يظهر لك بالتأمل فيما استدلوا به عليه فى كل موضع

[قوله ثم وجد الابن) أشار به الى أن اتصاف الاب بالتقدم انما هو بعد وجود الابن اذ الاضافتان توجدان معافى الشفاء فالمقدم تقدمه انه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود فهو متقدم عليه اذا اعتبر عدمه وهو معه اذا اعتبر وجوده فقط

[قوله نفس جوهر الاب] فيكون متقدما بنفسه لابتقدم زائد عليه

الزمان وان انجر الكلام آخراً الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين وأما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن اللهم الا أن يكون سياق كلام الامام في موضعه على هذا النمط

(قوله وأجاب عن الثالث) قيل هذا الجواب لايجدي لان السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولا يندفع بهذا الجواب كما لايخفى

(قوله يلزم منه القدح في أصول كثيرة) منها ماذكروا في اثبات وجود المكان وابطال الخلاء كما سيأتي فان كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان

لان التقدم أمر اضافي) لايعقل الا بين شيئين (دون جوهر الاب) اذ لااضافة فيه أصلا (ولان جوهر الاب قد يكون معه) أي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولاشك أن تقدمه على الابن لايوجد مع معيته له واليه أشار بقوله (وقيل لايكون مع) أي ماهو متصف بالقبلية والتقدم لايكون فى تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فتكون القبلية أمراً زائداً على ذاته (ولا هو باعتبار عدم الابن معه) أي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب (لانه) أى الاب (يعتبر مع العدم اللاحق) بالابن الطارئ عليه بعد وجوده (ولا تقدم) للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه (وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف

(قوله أمراً زائداً على ذاته) مفارقا عنه

(قوله ولا هو باعتبار الخ) عطف على ذلك التقدم وكلمة لالتأكيد النفى أى ليس ذلك التقدم اعتبار عدم الابن معه ويجوز أن يكون لا بمعنى ليس وهو مع اسمه وخبره معطوف على جملة ليس ذلك التقدم وعلى التقديرين الباء زائدة فيكون المعنى ماذكره الشارح قدس سره كما هو المقصود بالبيان

(قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به الخ) الظاهر المتبادر من هذه العبارة ان عدم الابن يتصف بهما ويتعدد بهما فتارة يكون قبل كالعدم السابق وتارة بعد كالعدم اللاحق فلاتكون القبلية نفسه لامتناع

(قوله لان التقدم أمر اضافي) هذا الدليل كما يدل على أن التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على أنه ليس الاب مأخوذاً مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدما مطلقا أولاحقا أوسابقا لان المتبادر من قوله لان التقدم أمر اضافى انه اضافى صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافياً صرفا بل هو مشتمل عليه أومقيد به فتأمل

[قوله أي ما هو متصف بالقبلية] الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف أى قبلية قبل كما سيجئ مثله

(قوله أى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد الخ) الظاهر انه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعاً الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه أي عدم الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبرلا ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر ليس فى قوله وليس ذاك التقدم نفس جوهر الاب ولا لاعادة النفى مع انه الانسب لقول المصنف لان الاب يعتبر مع العدم الخ لانه هو المطابق لقول المصنف وبالجملة الى قوله فلا تكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم أمر اضافي كما نبهناك عليه وأما انطباق قوله لان الاب يعتبر الخ فيظهر من قوله فلا تكون القبلية نفس العدم والا كان الخ فتأمل

به العدم المعتبر معه) أي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتأخره وبعديته كما عرفت (فلا تكون) القبلية (نفس العدم) والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه أبداً ولا تكون البعدية أيضا نفس العدم لمثل ماذكر (وقديعبر عنه) أى عن هذا الذى ذكرناه من أن العدم يختلف بالقبلية والبعدية (بأن العدم قبل) أى قبل وجود الابن (كالعدم بعد) أى بعد وجوده (وليس قبل كبعد) أي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولامأخوذا مع عدم الابن والبعدية أيضاً ليس نفس

اتصاف القبلية بالبعدية وهو المناسب لقوله وقد يعبر عنه بان العدم قبل كالعدم بعد يعني انه في الحالتين على السواء وقد صرح به الشارح قدس سره حيث قال من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية وأما ماذكره الشارح قدس سره من انه قد يكون موجباً لتقدم الاب وقد يكون موجباً لتأخره فالعبارة اللائقة به مما يختلف بالعدم المعتبر معه فيحتاج الى أن المراد مما يختلف به أي بايجابه العدم المعتبر وليت شعرى ماالحاجة الى هذه العناية ولعله قدس سره تابع الامام فى ذلك حيث قال وبالجملة فاعتبار الوجود والعدم قديكون موجباً للتقدم تارة والتأخر أخرى فعلمنا بهذا ان اعتبار كون الاب متقدما على الابن ليس هو اعتبار وجود الاب وعدم الابن كيف كان انتهى لكن هذا طريق آخر لبيان مغايرة التقدم لعدم الابن بأن العدم قديكون موجباً للتأخر كالعدم اللاحق والتقدم لايكون موجباً للتأخر
(قوله ولامأخوذاً مع عدم الابن) بأن يكون العدم نفس التقدم لانه اللازم مما سبق ولان مغايرتها

(قوله فان العدم المعتبر معه الخ) كلام المصنف يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية أعني قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرجه الشارح عن ظاهره بان حمله على ان العدم قد يصير سبباً لقبلية الاب وقد يصير سبباً لبعديته لان السوق في قبلية الاب وبعديته لا فى قبلية العدم وبعديته فقوله به على توجيه الشارح حال من المستتر فى يختلف أى ملتبساً به وطريق الالتباس كون العدم موجباً له أو يقال الباء للتعدية أى يجعله العدم مختلفاً ان جعل مثله قياساً
(قوله لمثل ما ذكر) أي والاكان اعتبار العدم معه موجباً لتأخره أبدا بقى ههنا شيء وهو ان الثابت بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقاً ولاعدمه اللاحق ولم يثبت انه ليس عدمه السابق فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق الكلام كما سقناه في تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافى بخلاف جوهر الاب فتدبر .
(قوله ولا مأخوذا مع عدم الابن) بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحاً فى المتن الا انه

الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية أمران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والالامتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لمامر فلا بد من شئ آخر يتصف بهما لذاته (وتلخيصه) أي تلخيص الوجه الثاني وتحريره (ان ههنا

لذات الاب المأخوذ مع عدم الابن لاحاجة اليه بعد بيان المغايرة لجوهر الاب

(قوله ولامأخوذاً مع وجود الاب) بأن يكون وجود الاب المقارن لوجود الابن هي البعدية فنفى كون البعدية هو وجود الاب المقارن للابن كنفى كون القبلية هو العدم المقارن لوجود الاب فما قيل ان الصواب مع عدم الاب خطأ

(قوله ليس لذاتيهما) اي ليس ذاتاهما مقتضيين للاتصاف بهما بحيث لايكون لامر آخر مدخل فيه

(قوله فلابد من شئ آخر الخ) لان ذلك الشئ واسطة فى اتصافهما بهما فلولم يكن متصفا بهما لاجل ذاته من غير مدخلية أمر آخر فان لم يكن متصفا بها أصلا فلايمكن أن يصير واسطة في اتصافهما بهما وان كان موصوفا بهما بواسطة شئ آخر موصوف بهما بواسطة شئ آخر وهلم جرا يلزم التسلسل فى موصوفات القبلية والبعدية فاندفع ماقيل ان أريد بقوله ليس لذاتيهما انتفاء الواسطة في العروض فلانسلم الملازمة المستفادة من قوله والالامتنع انفكاكهما عنها فان الحركة مع الجسم لاواسطة بينهما في العروض مع جواز الانفكاك بينهما وان أريد انتفاء الواسطة فى الثبوت فلا نسلم قوله فلابد من شئ آخر يتصف بهما لذاته اذ لابد من وجود شئ يكون واسطة في ثبوتهما لهما لاتصاف ذلك الشئ بهما فضلا عن أن يكون لذاته

فهم من قوله لان التقدم أمر اضافي كما حققناه

(قوله ولا مأخوذا مع وجود الاب) الظاهر فى العبارة ان يقول مع عدم الاب وأما الابن المأخوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكأن مراده وجود الاب السابق على الابن فيؤل الى اعتبار الاب معه والالم يكن سابقاً

[قوله وقد تبين ان عروض القبلية] هذا التبين ليس من قول المصنف وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه والالم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم أمر اضافي اذ لا امتناع فى كون غير الاضافى سبباً للاضافى بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم من الاب والتأخر من الابن ولو كانا منشأين للتقدم والتأخر لامتناع انفكاكهما عنهما بقى فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشأين لهما وجود شئ آخر يتصف بهما لذاته الا يرى أن الجسم ليس منشأ للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما فحينئذ يصح قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته قلت الدليل الذى ذكره أعنى والالامتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون شيء معروضا حقيقياً لشئ

شيئاً تلحقه القبلية والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن أن يصير قبله بعد ولا بعده قبل) لان ما تقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه (وأما هذه الاشياء) التي توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية (فيمكن فيها ذلك) أعني أن يصير قبلها بعد وبعدها قبل (لانا لو فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لايمتنع أن يوجد قبل ذلك) أي قبل الابن (ولا بعده بل نسبة) جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذا الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع أن يوجد قبل الاب أو بعده (فهذه) الاشياء (انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر) الذي تلحقه القبلية والبعدية لذاته (فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متأخراً لكونه في زمان متأخر ولو لم يلاحظ ذلك) أي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية (بل اعتبر الذاتان) أعني جوهري الاب والابن (من حيث

(قوله تلحقه القبلية والبعدية لذاته) يعني ان ههنا شيئاً واحداً اذا قسمه الوهم الى جزئين يحكم بان أحدهما قبل الآخر لاجل ذاته بحيث يمتنع أن يصير ماهو قبل بعد وبالعكس لاان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية لاجل ذاته حتى يرد ان شيئاً واحداً كيف يقتضي المتنافيين لذاته ولا ان شيئاً واحداً يعرض له القبلية والبعدية باعتبار اجزائه في الخارج لاجل ذاته حتي يرد انه يلزم أن يكون ذلك الشئ كما منفصلا وان تجتمع أجزاؤه في الوجود

لا يستلزم امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه لما يبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس منشؤه ذاتيهما فلا بد له من منشأ حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأه المنشأ الحقيقي له أعني الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض أجزائه مقدم وبعضه مؤخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو واذا انتهي الجواب الي ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث يكون جزؤه المقدم ظرفا للاب وجزؤه المؤخر ظرفا للابن أقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان بزعمهم فتأمل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة وأما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود معروضه أعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكر انها وجودية لانها نقيض اللاقبلية كما مر مثله مرارا فتقرير المصنف قاصر

(قوله لان مايقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه) أي اقتضاء تاما كما يتبادر عند الاطلاق وأما اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد ينفك المقتضي عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء

مفهومهما) بلا اعتبار أمر آخر معهما (لم يكن ثمة تقدم ولا تأخر فذلك الامر) الذي يلحقه التقدم والتأخر لذاته (هو الذى نسميه بالزمان) اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معني أن الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع أن يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع أن يتصف بالقبلية (والجواب عن) الوجه (الثانى أن ذلك) ذكرتموه أعنى القبلية والبعدية (اعتبار عقلي) لا وجود له فى الخارج (فان عدم الحادث مقدم على وجوده) ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن (قطعا) فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له (وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون أمراً موجوداً محققاً في الخارج) بل يكون أمراً موهوما اعتباريا فلايستدعي محلا موجودا فلا يلزم أن يكون معروض القبلية بالذات موجوداً خارجيا كما ادعيتموه ﴿المقصد الثامن﴾ في حقيقة الزمان وفيه) أي فى الزمان باعتبار تعين حقيقته (مذاهب) خمسة

(قوله هو الذى نسميه بالزمان) وهو موجود لانه لابد فى الخارج من أمر مقارن للاب والابن بحيث اذا لاحظ الوهم وقسمه الى جزئين يحكم بامتناع اجتماعهما وان أحدهما مثل الآخر وان لم تكن القبلية والبعدية ولا الاتصاف بهما فى الخارج ولظهور هذه المقدمة لم يتعرض لها

(قوله والجواب الخ) هذا الجواب مندفع بالتقرير الذى ذكرناه اذ لااستدلال بوجود القبلية والبعدية حتى يقال انهما اعتباريان بل باتصاف الاشياء بهما في الذهن كما عرفت

(قوله فان عدم الخ) سند للمنع المستفاد من المقدمة الثانية أى لا نسلم أن القبلية والبعدية موجودتان حتى يلزم وجود موصوفهما فان عدم الحادث موصوف بالقبلية وليست موجودة وقد ظهر لك مما سبق ان السند لايصلح للسندية لان عدم الحادث ليس موصوفا بها حقيقة وان كان مقارنا لها

(قوله في حقيقة الزمان) أى فى ماهيته الموجودة فالمذهب السادس الذى أشرنا اليه فيما سبق وهو انه وهمي محض انتزعه الوهم من حصول الحركة بين الطرفين خارج عن المذاهب المذكورة ههنا والاحتمالات

(قوله فان عدم الحادث مقدم على وجوده قطعاً) خلاصة الجواب منع كون التقدم أمراً وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلايرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبعي وانما الموصوف به حقيقة شئ آخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشئ فلا يلزم عدمية التقدم على أن الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية التقدم ولاحاجة الى بيان الاتصاف الذاتي

(قوله وفيه أى في الزمان باعتبار تعين حقيقته) مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو أن يقال فى قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف أى فى بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف

(أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه) أى الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته (اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك) المذكور (هو البعدية بالزمان) لما سلف من أن البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل (فمع عدم الزمان زمان) فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوما (هذا خلف) واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته ثبت أنه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمى دهراً (وجوابه) أى جواب دليل هذا المذهب (من وجوه * الاول

العقلية سبعة لان الزمان اما أمر معين أو غير معين وعلى الاول اما واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض والجوهر اما مجرد أوجسم أو جسمانى والعرض اما قار أوغير قار والاحتمالات الثلاثة لم يذهب اليها أحد أعني كونه جوهراً مجردا أو جسمانياً وعرضاً قارا

[قوله ووجدت الخ] عطف تفسيرى للجملة السابقة يعنى ليس المراد بحصول الحركة فيه بحركة فان حركة الواجب محال ولذا لم يقل ثم ان تحرك بل المراد أن يوجد لاجزاء الحركة نسبة اليه باستمراره فى جميع الاجزاء حصل منه امتداد وهمى يسمي بالزمان على نحو ماقالوا في الآن السيال انه يفعل باستمراره وعدم استقراره الزمان بمعنى الامر الممتد

[قوله وان لم توجد الخ] أي وان لم تعتبر نسبة الحركة تسمى دهراً

(قوله الاول الخ) قرر الشيخ في الشفاء الدليل بوجه يندفع عنه هذا الجواب فقال كلما حاولت أن ترفع الزمان لانك ترفعه قبل شئ أوبعد شئ ومهما فعلت ذلك فقد أوجدت مع رفعه قبلية أوبعدية فتكون قد أثبت الزمان مع رفعه اذ القبلية والبعدية التى تكون على هذه الصورة لاتكون الا فى الزمان أو بزمان انتهي والجواب على هذا التقرير أن الممتنع عنه الرفع بالقياس الى شئ آخر لا بالنظر الى نفسه فلا يكون واجباً

(قوله انه جوهر الخ) قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لا لذاته بل بالعرض

(قوله ثبت انه جوهر قائم بذاته) صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على أن مرادهم بالجوهر ههنا هو القائم بذاته لا ماهو قسم للممكن فلا يرد أن وجوب الوجود ينفى العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولاشك في بطلانه

(قوله وان لم توجد الحركة الخ) قيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمي الزمان وان لم يلاحظ يسمي جوهراً سواء وقعت بالفعل أم لا

أن هذا) الذي استدللتم به (ينفي انتفاء الزمان) وهو طريان العدم عليه بعد وجوده (ولا ينفي عدمه ابتداء) بأن لا يوجد أصلا (لانه لا يصدق) أن يقال (لو عدم) الزمان (أصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده) بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه مما انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه أيضاً فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده (والعدم بعد الوجود) أو قبله (أخص من العدم) المطلق (فلا يوجب امتناعه امتناعه) لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته *الوجه (الثاني) من وجوه الجواب عن وكل ذلك الدليل هو (النقض) بأن يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض (بتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا) من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة (فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه) أو تقدم عدمه على وجوده (كذلك) أي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين أجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم من أن التقدم بين أجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينها ناشئان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لابد أن يكون معه زمان ليعرض له التقدم أو التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان أحدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل *الوجه (الثالث) من وجوه الجواب (ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده) أو قبل وجوده ليس الا (بالزمان

[قوله بتقدم أجزاء الزمان] أي الزمان الذي حصل بنسبة الحركة اليه عندكم المنقسم بالشهور والسنين عند العامة فلا يرد ان ليس للزمان عندهم أجزاء فكيف النقض

(قوله وما نحن بصدده) أي عدم الزمان بعد وجوده أو عدمه قبل وجوده

(قوله منقوض بتقدم أجزاء الزمان) المراد بأجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال وهذا لا ينافي بساطة المبدأ عند القائل بأن الزمان جوهر مجرد

انما يصح أن لو كان العدم معروضا للتأخر) أو للتقدم (وانه) أي كونه معروضا لما ذكر (محال) عندكم (فانه) أى التأخر (أمر وجود) على رأيكم وكذلك التقدم (اذ لولاه لم يمكن) لكم (اثبات الزمان) بثبوت التقدم والتأخر (وما لا ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف) أعني عدم الزمان (كيف يعرض له التقدم والتأخر) الوجوديان (اللهم الا بحسب الفرض الذهني) الذى لا يطابق الواقع ولايعتد به أصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان (وثانيهما) أى ثانى المذاهب التي فى حقيقة الزمان (انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل) أى بكل الأجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها أيضاً (وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى) فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعاً فلايتحد الوسط أيضاً (وثالثها انه حركة الفلك الأعظم لانها غير قارة) كما ان الزمان غير قار أيضاً (وهو) أعني هذا الاستدلال (من جنس ما قبله) فانه أيضاً استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء

(قوله انما يصح لو كان الخ) فيه أن كونه معروضاً للتأخر لذاته لايتوقف عليه صحة الحكم المذكور وكونه معروضاً له ولو بالتبع ليس بمحال

(قوله اذلولاه لم يمكن الخ) قد عرفت أن الاستدلال غير موقوف على وجود التأخر والتقدم

(قوله مختلفة المعني) فان الاحاطة الاولى بمعني الشمول وعدم الخروج عنه والثانية بمعني المقارنة في الوجود

(قوله ان لو كان العدم معروضاً للتأخر) فان قلت قدسبق ان اتصاف غير الزمان بالتأخر بمعنى كونه فى الزمان المتأخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى انه فى الزمان المتقدم فلايلزم مماذكر فى الاستدلال كون العدم معروضاً حقيقياً لهما حتى ينافي كون التقدم والتأخر وجوديين عندهم قلت فحينئذ لما فرض عدم الزمان لايكون له تأخر ولاتقدم بهذا المعنى فان ادعي لزوم الزمان لكل عدم فعليه البيان تأمل

(قوله اذلولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان) فان قلت كون التقدم والتأخر أمرين عدميين لايقدح في اثبات المطلوب أعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمي قلت فحينئذ أيضاً لابوصف بهما العدم فان ادعي ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتبارى ذهني يكون تحكما والا فلابد من الفرق وكذا ان ادعى كون الفرد القائم بهما بالزمان موجوداً والفرد القائم بعدمه عدميا بناء على ماتقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجوداً وفرد آخر منهامعدوما فتأمل

(قوله مختلفة المعني) فان الاحاطة في الفلك بمعني الاشتمال وفى الزمان بمعنى المقارنة

حقيقة بخلاف الزمان (ورابعها) وهو المشهور فيما بين القوم (ماذهب اليه ارسطو ومن تبعه من أنه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج) ارسطو على ذلك (بانه) أي الزمان (متفاوت) بالزيادة والنقصان (فهو كم) لمامر من أن المساواة والمفاوتة من خواصه (وقد ثبت) بالبرهان (امتناع الجزء الذى لايتجزي) وتركب الجسم منه (فلا يكون) الزمان (مركبا من آنات متتالية) والا تركب الجسم من الاجزاء التي لاتتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التى هى الوحدات (بل) يكون (كما متصلا فهو مقدار) أي كمية متصلة تتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة (وليس مقداراً لامر قار) تجمع أجزاؤه (والا كان) الزمان (قاراً) مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كانت الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا (فهو) مقدار (لهيئة غير قارة) للجسم المتحرك الذى لايتصور وجوده متحركا بدون الزمان (وهى الحركة ويمتنع انقطاعها) أى انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان أيضاً فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال (للدليل الذى أثبت به المذهب الأول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع) لا محالة (لتناهي الابعاد) فلا

(قوله أى كمية الخ) أى ليس المراد بالمقدار المعنى المشهور لعدم ثبوت كونه قارا فان قيل فيكون قوله فهو مقدار الخ تفريع الشيء على نفسه قلت التفريع باعتبار كونه مدلول هذا اللفظ وفائدته الاختصار في التعبير فيما سيأتي

(قوله للجسم المتحرك الذى لايتصور الخ) فائدة هذه الصفة الاشارة الى بيان لزوم الزمان للحركة ليترتب لزوم انقطاعه بانقطاعها

(قوله لان الحركة المستقيمة) أراد بها الاصطلاحية وهي مايخرج به المتحرك عن مكانه سواء كانت على خط مستقيم أو منحن

(قوله تنقطع) وكذلك الحركة الكمية للدليل المذكور فانه لايمكن ذهاب المقدار الى مالانهاية له

(قوله ورابعها ماذهب اليه ارسطو)قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي أورده نصير الدين الطوسي فى الاسئلة التى كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لابدلها من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خلف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متأخرة عنها ذاتا فكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية مالزم تقدم أحد لازميها على الآخر بالذات والمحذور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتأمل

(قوله من الآنات المتتالية التى هي الوحدات) أي على تقدير كون الزمان كما منفصلا

(قوله فيكون مقدار الحركة مستديرة) قيل من أين تعين أن تكون تلك الحركة حركة فى الوضع

يجوز حينئذ ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية (ووجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز أيضاً استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة أخري (وهي) أى الحركة المستديرة هي (الحركة الفلكية) ولا شك أنه (يقدر به) أى بالزمان (كل الحركات) المتخالفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا (فيكون) الزمان (مقدارالأسرعها) لان أسرع الحركات يكون مقداره أى زمانه أقل فان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة وحينئذ أمكن أن يقدر به الحركات كلها (لان الاكبر) بحسب المقدار (يقدر بالاصغر ولا ينعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا أصبعاً فان الاصغر يعد الاكبر) لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة (والاكبر لا يعد الاصغر) لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر (وقد علمت ان أسرع الحركات) الموجودة (هى الحركة اليومية) التى هى حركة الفلك الاعظم (فالزمان مقدار الحركة اليومية) فيقدر به تلك الحركة أولا وبالذات وسائر الحركات ثانيا وبالعرض (وهو المطلوب والاعتراض عليه أنه مبنى على أمور كلها ممنوعة * الاولى كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين أنه قابل للتفاوت لذاته) ولم يبين ذلك فى الزمان (الثاني امتناع الجزء

وكذا انتقاصه اليه بقي الحركة الكيفية ولم يتعرضوا لنفي كون الزمان مقدارا لها لان فى ثبوتها شبهة لعدم ثبوت كون الانتقال فيها تدريجياً كما سيجيء ولان أصحاب الكمون والبروز ينكرونها

(قوله فيقدر به تلك الحركة) والحركة بحسب الذات وان كانت متقدمة عليه لكونها علة لوجوده لكونه هيئة قائمة بها لكنها من حيث التقدير محتاج اليه

[قوله ولم يبين ذلك فى الزمان] قد مر بيانه فى الدليل الاول على وجوده بقوله ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم

لم لا يجوز أن تكون حركة فى الكيف على أن انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا برهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف أيضا سكونا كما صرح به المصنف في مباحث الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير أن يكون مقداراً لحركة أينية

(قوله ولا ينعكس) هذا على سبيل الانسب والاولي اذا قد يقدر الاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث فرسخ

(قوله ولم يبين ذلك فى الزمان) قد يبين ذلك بأن كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة

الذى لايتجزي) والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كماستعرفه (الثالث امتناع عدمه) اذ لو جاز عدم الزمان لجاز أن يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة (والدليل) الذى استدل به على امتناع عدمه (قد عرفت مافيه) من الخلل (الرابع أن بين كل حركتين سكونا) فانه اذا لم يجب ذلك جاز أن تكون تلك الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به فى اثبات السكون بينهما ستقف على فساده (الخامس أن له) أي للزمان (محلا اما لوجوده أو لعرضيته) والاولى أن يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معا (ولم يثبتا) أى لم يثبت وجود الزمان لان أدلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم تثبت عرضيته أيضاً فلا يلزم أن يكون له محل فضلا عن أن يكون محله حركة الفلك الاعظم ولايخفي عليك أن منع الوجود مقدم بالطبع على سائر المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال (ويبطله) أي يبطل كون الزمان موجوداً مقداراً للحركة على ما ذهب اليه أرسطو (وجهان * الاول لو وجد) الزمان على أنه مقدار للحركة كما ذكرتم (لكان مقدارا للموجود المطلق) أى لوجب أن يكون مقداراً لكل موجود حتى للواجب

[قوله قد عرفت ما فيه من الخلل] وقد عرفت اندفاع ذلك

(قوله أو لعرضيته) أى كونه قائماً بغيره بقرينة المقابلة لقوله لوجوده فصح قول الشارح فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف الخ واندفع ما يتوهم انه انما يتوقف على العرضية فقط

(قوله أي يبطل كون الزمان موجودا الخ) الاول يبطل كونه مقدارا للحركة الثانى كونه موجودا وقدم ذكر الموجود لتوقف المقدارية عليه وكلاهما معارضة كما لا يخفى

(قوله أى لوجب الخ) يعني ان كون مقدارا للحركة انما هو لتقدير الحركات به وجميع الموجودات حتى الواجب شريك لها فى ذلك التقدير فيكون مقدارا لجميعها وفيه انا لا نسلم ان كونه مقدارا للحركة لاجل ذلك التقدير لما عرفت فى تقرير الاستدلال

(قوله فان اقتضاءه محلا موجوداً يتوقف على وجوده وعرضيته معا) عدم كفاية الوجود ظاهر وأماعدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة فى الاعيان بجنسها لابجميع أنواعها كما أشار اليه الشارح فى أوائل حواشى التجريد فمجرد عرضية الزمان لا يقتضى ان يكون له محل موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض له في الخارج بقى ههنا شئ وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع ان المثبت ههنا محلية الحركة بمعنى القطع وهى أمر وهمي فتأمل

تبارك وتعالى (والتالي باطل اما الملازمة فلأنا كما نعلم) بالضرورة (أن من الحركات ما هو موجود) الآن (ومنها ما كان موجوداً في الماضي ومنها ما سيوجد) في المستقبل (نعلم) أيضاً بالضرورة (ان الله تعالى موجود) الآن مع الحوادث (وكان موجوداً) قبلها فيما مضى (وسيوجد) أي سيبقى موجوداً بعدها فيما يستقبل (ولو جاز انكار أحدهما جاز انكار الآخر) أيضاً وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى عروضها للحركات فلو كان الزمان موجوداً في نفسه ثابتا للحركة مقداراً لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولسائر الموجودات وكونه مقداراً لها ومنطبقا عليها (وأما بطلان اللازم فلأنه) أعني الزمان (اما غير قار فلا ينطبق على القار) ولا يكون مقداراً له (أو قار فلا ينطبق على غير القار) فاستحال أن يكون مقداراً للموجودات بأسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة (فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و) نسبة المتغير (الى الثابت) هو (الدهر ونسبة الثابت الى الثابت) هو (السرمد) فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات (قلنا) ما ذكرتموه (قعقعة) وهي

(قوله واذا كانت الخ) لاحاجة الى هذه المقدمة في المعارضة لما عرفت من تقريره وقيد بقوله المشهورة بالزمانية أى الواقعة في الزمان لا بالمعنى المصطلح لامتناع عروضها لشئ واحد بالقياس الى شئ واحد

(قوله ونسبة المتغير الى الثابت] الصواب على ما في الشفاء ونسبة الثابت الى المتغير حيث قال فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات

(قوله فالزمان عارض الخ) فلا يلزم من كونه عارضاً للمتغيرات مقدارا لها عروضها للثابتات وكونه مقدارا للموجودات الغير القارة والقارة

[قوله ماذ كرتموه قعقعة] لانا أثبتنا عروضه للواجب تعالى كعروضه للحركات من غير تفاوت فالقول بعروضه للمتغيرات دون الثابتات قول لا معنى له فيكون قعقعة والشن القربة الخلق والجمع الشنان كذا في الصحاح ومعنى هذه العبارة عندي أن نسبة المتغير بالقبلية والبعدية والمعية من حيث انه متغير لا يجتمع المتقدم والمتأخر منه الى متغير كذلك نسبة الى الزمان الذى لا يجتمع المتقدم منه والمتأخر لذاته اما بلا واسطة بان يكون المتغير المنسوب اليه نفس الزمان أو بواسطة بان يكون غيره مما وقع فيه وحينئذ يكون المتغير المنسوب منطبقاً على الزمان بأن يكون منقسما بانقسامه موصوفا بالتقدم والتأخر أجزاؤه على حسب أجزاء الزمان كالحركات الواقعة في الماضي والحال والاستقبال ونسبة الثابت بالقبلية والبعدية والمعية الى

[قوله فان قيل نسبة المتغير الخ] حاصل السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقداراً لمطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ

في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره (ما تحتها طائل) وفائدة أي هـذه عبارات هائلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا تقعقع لي بالشنان هـذا وقد يوجه ذلك

المتغير من حيث انه متغير موصوف بالتقدم والتأخر نسبة الى الدهر بلا واسطة أو بواسطة ويكون منطبقاً عليه بمعني استمرار وجوده وتعينه في كل وقت بعد وقت على الاتصال فالدهر هو الزمان من حيث كونه منسوبا اليه الثابت وظرفا لاستمرار وجوده كـكون الواجب تعالي موجودا في الماضي والمستقبل ونسبة الثابت الى الثابت بالمعية اذ لا تقدم لثابت على ثابت نسـبة له الى السرمد أي الزمان من حيث ثباته فان الزمان بالنظر الينا موصوف بالقبلية والبعدية وعدم الاستقرار وبالنظر الي ذاته تعالي ثابت لا تقـدم ولا تأخر في أجزائه لان المتقضيات كالثابتات موجودة بالفـعل عند الواجب لانه الفاعل التام المبرأ عن كل نقصان قال الشيخ في التعليقات أن الاشياء الموجودة دائماً والموجودة في وقت بعد وقت والشيء المتقضي شيئاً فشيئاً كالزمان والحركة التى هي غير موجودة الجملة والقارة الجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة اليه تعالي موجودة وحاصلة بالفعل انتهي وبسط المعلم الاول هذا المعنى في أثولوجيا واذا عرفت هذا ظهر لك أن كونه مقدارا للمتغيرات لا ينافي كونه مقدارا للثابتات فان مقداريته للمتغيرات باعتبار حدوثها فيه واتصافها بسببه بالتقدم والتأخر ومقداريته للثابتات باعتبار كونه مقارنا معها باعتبار تغيره أو باعتبار ثباته فلا يصح قوله اما غير قار فلا ينطبق على القار أو قار فلا ينطبق على غير القار والى جميع ماذكرنا أشار الشيخ في الشفاء حيث قال ومن المباحث ان يعرف كون الشيء في الزمان فنقول انما يكون الشيء في الزمان بأن يكون له معنى المتقدم والمتأخر وأما الامور التى لا تقدم فيها ولا تأخر فانهـا ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم مع الخردلة وان لم يكن في الخردلة فان كان له شيء من جهة تقدم وتأخر مثلا من جهة ماهو متحرك وله جهة أخري لا يقبل التقدم والتأخر مثلا من جهة ماهو ذات وجوهر فهو من جهة مالا يقبل تقدما وتأخرا ليس في زمان وهو من الجهـة الاخرى في الزمان والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحـد فهو في الدهر وأعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو مع كل وقت بعد وقت فكان الدهر قياس ثبات الي غـير ثبات ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التى لها من هذه الجهة هو معني فوق الدهر ويشبه ان أحق ماسمي به السرمد فكل استمرار وجود بمعـنى سلب التغير مطلقاً من غـير قياس الي وقت فوقت فهو السرمد فلا بد هناك من زمان آخر اما نفس الجانبين كقولنا أمس قبل اليوم أو غيرهما كقولنا الاب قبل الابن فلا بد من الزمان في أحد جانبيه اما نفس ذلك الجانب كقولنا الواجب موجود في المـاضي والحال والاستقبال أو غيره كقولنا الواجب موجود مع زيد وقبله وبعده

(قوله وقـد يوجه ذلك القول) فان قلت هذا التوجيه يقتضى ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقاً سواء كانت مستقيمة أو مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدارا لغير الحركة وأما كونه مقدار الحركة مخصوصة أعني حركة الفلك

القول بأن الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيراً تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو في طرف الزمان فهو أيضاً لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها أصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي مع الزمان العارض للمتغيرات الا أنها مستغنية في حد أنفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن أن تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية أو القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بهما ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في أحد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ماذهب

[قوله فهذه معان معقولة] قد ظهر التفاوت بين العبارات الثلاث بحسب المعنى وخرجت عن كونها قعقعة لكن لم يظهر بهذا البيان اندفاع المعارضة المذكورة

(قوله واذا تؤمل الخ) لانه ظهر مما ذكره ان الامور الثابتة مستغنية عن الزمان فلا يكون الزمان مقدارا لها

الاعظم فمقدمات أخر قد سلف بيانها فلا قصور فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لما سبق من بيانه غير مرة

[قوله فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية الخ] انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمناً ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن أحد الطرفين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك أيضاً زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزائد في أحدهما وبهذا سقط ما أورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار هو الزمان لكان للزمان زمان

(قوله واذا نسب بهما ثابت الي متغير) هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان المتقدم والمتأخر مما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانين احتيج فيهما الى الزمان ولما سيأتي في الالهيات من ان تقدم الباري على العالم ليس تقدما زمانياً عند الفلاسفة أيضاً والا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان اذ الكلام ههنا في القبلية والبعدية الزمانيتين ولهذا قال أولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالي الخ فتأمل

اليه أبو البركات من أن الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لايتصور بقاؤه الا في الزمان ومالا يكون حصوله الا في الزمان ويكون باقيا لابد أن يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود *(الثاني ان الحركة) كمامر (تقال للكون في الوسط) أعنى مابين المبدأ والمنتهى (وهو) أي الكون فى الوسط (أمر مستمر من المبدأ الى المنتهي ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا) مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه (و) يقال أيضاً (للممتدة من المبدأ الى المنتهي ولا وجود لها في الخارج اتفاقا)وبالضرورة أيضا كمامر (فلو كان) الزمان (مقدارها لم يوجد) الزمان فى الخارج أصلا فلا يكون مقدارا موجودا فى الخارج قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق مايتعلق بالتفصى عن هذا الوجه فتذكر (وخامسها) أى خامس المذاهب فى حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم ازالة لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس (بحسب ماهومتصور) ومعلوم (للمخاطب فاذا قيل) مثلا (متى جاء زيد يقال عندطلوع الشمس ان كان) المخاطب الذى هو السائل (مستحضرا لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد كما دل عليه سؤاله (ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيدلمن كان مستحضراً لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أى لان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة الى الاقوام) فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول القارى لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب و) تقول (المرأة لبث فلان عندى قدر ماتغزل كبة و) يقول (الصبي ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة) ويصير نيم برشت

(قوله ولا وجود لها في الخارج الخ) قد عرفت ما فيه فلا نعيده

(قوله وقد سبق الخ) اشارة الى ما ذكره بقوله ثم التحقيق ما قد عرفته الخ

[قوله ويرد عليه الخ] هذا الا يراد انما يرد ان لو أجرى كلامهم على ظاهره أما لو قيل ان مقصودهم انه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها على بعض وتأخره عنه ولا سبيل الي فهمه وتعيينه الا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم اعلاما له فلا ايراد عليهم

(قوله وقد سبق ما يتعلق بالتفصى الخ) اشارة الى مانقل من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط

اذا عددت ستين فان أول مايتعلمه الصبيان هو الحساب (و) يقول (التركى) قعد فلان عندى (بقدر ما ينطبخ مرجل) أى قدر من نحاس (لحما وعلى هذا كل) من الاقوام (بحسب ماهو مقدر) معلوم (عنده بقدر غيره) ويرد عليه أنه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لاموهوما كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب أن يكون مدة الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان فى شئ وان كل معيين فهما في أمر مامعا فذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس مايقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقيسة الى ماتقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لايشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات أوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت فى الحقيقة امتنع التعكيس فى التوقيت ﴿ المقصد التاسع فى المكان ﴾ أورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى أقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين أولا وجوده ثم أشار الى حقيقته فقال (وهو موجود)

(قوله كما هو مذهبهم) في الشفاء جعل هذه المذاهب مقابلا لمذهب كونه أمر وهمياً وقال ان أصحاب هذا القول يجعلون الزمان موجودا على انه أمر واحد في نفسه

(قوله عبارة عن الاقتران) أي عن المتجدد من حيث الاقتران والمعية

[قوله في المكان] فى الشفاء لفظ المكان قد يستعمله العامة لما يكون الشيء مستقرا عليه وربما عنوا بالمكان الشئ الحاوى للشيء كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه وهذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وان السماء والارض عند من فهم صورة العالم منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثانى أوصافا مثل ان يكون الشيء فيه ويفارقه بالحركة ولا يسعه معه غيره الخ انتهي ومنه يعلم ان المكان بالمعنى المصطلح ليس أمرا وراء ما يعرف العامة

[قوله وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً واحداً بعينه) أراد لزوم كونهما واحداً بالذات فلا يجدى اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الآن المستمر الغير المستقر

ضرورة أنه مشار اليه اشارة حسية (بهنا وهناك و) ضرورة (أنه ينتقل منه الجسم و) ينتقل (اليه) فانا نشاهد الجسم يكون حاضراً ثم يغيب ويحضر جسم آخر من حيث هو (و) ضرورة (أنه مقدار له نصف وثلث) فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال في الثلث والربع (و) ضرورة (أنه متفاوت فيه زيادة ونقصان) فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير (ولا يتصور شئ منها) أي من الامور المذكورة (للعدم المحض) فان المعدوم فى الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه

(قوله مشار اليه) ان أراد به مشار اليه بالذات فممنوع وان أراد أنه مشار اليه ولو بتبعية الجسم المتمكن فسلم لكنه لا يقتضى ذلك وجوده بل وجود ما ينتزع منه ويشار اليه بتبعيته كما هو مذهب الاشاعرة

(قوله وضرورة انه ينتقل منه الجسم واليه) فيه ان الانتقال ليس الا استبدال القرب والبعد نص عليه فى الشفاء فاللازم منه وجود ما يقرب الجسم فيه وما يبعد عنه وانما نسب الانتقال الى المكان لكونه محدودا وهمياً باعتبار وقوعه بين الاجسام التى حصل القرب والبعد عنها

[قوله فان مكان النصف الخ] فيه ان هذا تقدير وتنصيف بتبع الجسم لا بالذات فاللازم عنه وجوده وكذا الكلام فى انه متفاوت

(قوله فان المعدوم الخ) أى المعدوم فى الخارج لا تتعلق به الاشارة الحسية بل لابد من وجوده حين تعلق الاشارة سواء كانت قبل التعلق موجوداً أولا كالنقطة في الخط والخط في السطح فانها حين الاشارة موجودة وان لم تكن قبلها موجودة ولا يلزم ان ان يكون كل نقطة أو خط نهاية

[قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية) فيه بحث اما أولا فلما قيل من أن الحكماء جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة فى وسط الخط والى الخط فى وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركباً من النقط ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجوداً في الخارج بل يلزم أحد الامرين اما وجوده فيه أو وجود المحل الذى يتوهم المشار اليه فيه واما ثانياً فلان المشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك هو ما يقال له المكان فى العرف العام فلا يثبت به وجود المكان الحقيقي ويمكن أن يدفع الثاني بأن جمهور العقلاء يشيرون الي الطير الواقف فى الهواء بأنه هناك مع انه لا مكان بالمعنى العامى كما سيذكره

[قوله وأنه ينتقل منه الجسم واليه) المنتقل اليه بالحصول فيه يجب أن يكون موجوداً وقت الانتقال وأما المنتقل اليه بتحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التى تتوجه الى الجسم حال حركته فى الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذى يطير من موضع الى موضع فى الهواء ينتقل الي ما انتهي اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا عندهم فى نفسه لا سطح موجوداً فى جوفه فاذا خرقه المتحرك بحجمه

ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه أربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما أشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة أنه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب (وشكك عليه) أى على وجود المكان (بأنه لو وجد) المكان (فاما متحيز فله مكان) اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك (و)حينئذ (تتسلسل)الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير (أوحال

[قوله كما أشار اليه بلفظ الضرورة الخ) نقل عن الشارح قدس سره ان العلم بكونه مشاراً اليه اشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا كما أن العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول يستلزم ضرورية الثاني انتهى يعنى أن كلا من هذه الوجوه تنبيه لمقدمة بديهية على بديهة لازمها الذى لزومها أيضاً بديهى وليس استدلالا بأن يكون المذكور صغرى القياس والكبرى مطوية ولذا أورد لفظ الضرورة تنبيهاً على أن ضرورية هذه المقدمة مستلزمة لضرورية تلك الدعوى ولم يقل لانه مع انه أخصر فلا يرد أن الضرورة داخلة على المقدمة وهي لاتستلزم ضرورية المدعى فافهم

(قوله الا ذلك) أى مايكون فى مكان

(قوله اذ لكل مكان مكان آخر) لامتناع كون المكان نفس المتمكن أو جزءه والا لانتقل بانتقاله

حصل هناك سطح محيط به ويمكن أن يجاب عنه ههنا بأن المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لاحال الحركة غاية مافي الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر

(قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان) فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الي الخارج فهناك جسم مانع وان أمكنه ذلك فالذي يتسع من خارج العالم طرف أصبعه غير متسع لكل يده فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لاشئ محض عندهم قلت تعذر مد اليد لالوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لايمكن له ولو أمكن لم يحتج الى قصة مد اليد بل يقال مايتسع كل الواقف أزيد ممايتسع بعضه اللهم الا أن يفرض الوقوف بحيث لايجاوز سطح الواقف سطح العالم تأمل

(قوله نبه بها على وجود المكان) فالمنوع الواردة على الوجوه الاربعة لاتضر وفى قوله كماأشار اليه بلفظ الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضروريتها لاتستلزم ضرورية الدعوي اللهم الا ان يثبت ما نقل عن الشارح من أن العلم بكونه مشاراً اليه اشارة حسية يتضمن العلم بأنه موجود كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول تستلزم ضرورية الثاني بقى الكلام فى أنه كيف يسمع دعوى الضرورة في حكم أطبق المتكلمون وبعض من قدماء الفلاسفة على خلافه مع أن القول بأن دعوي الضرورة غير مسموعة في محل النزاع شائع بينهم وقد نبهناك فى المرصد الثالث فى أقسام العلم على وجه الرد والقبول فليتذكر

(قوله وحينئذ تتسلسل الامكنة) فان قلت المتحيز اذ كان غير مكان فله مكان زائد واذا كان مكانا

أ في المتحيز فاما لجسم) أى فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم (الذي) هو متمكن فيه فيكون المكان) حينئذ (فى الجسم لا الجسم في المكان) وهذا باطل قطعا (وأيضا ينتقل) المكان (بانتقاله) أى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر (واما جسم غيره) أى غير الجسم المتمكن فى ذلك المكان وهو أيضاً باطل لان حصول الجسم المتمكن فى مكانه (اما بالمداخلة) فى الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا (فيلزم تدخل الجسمين) الباطل بالضرورة (واما بالمماسة) للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سريانى فيكون المكان حينئذ عرضا قائما بأطراف الجسم الآخر (ولكل جسم مكان بالضرورة) فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الآخر وهكذا (فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام وسنبطله) فيما بعد (وأما المتحيز ولا حال فيه) بل

[قوله وهذا باطل قطعاً] اذ لاينسب المكان أن الجسم فلا الى يقال الدن في الشراب ولاالبيت في زيد

(قوله اما بالمداخلة) التسلسل اللازم على تقدير المماسة لازم على هذا التقدير أيضاً الا أن هذا اللازم أشد استحالة فلذا تعرض له

[قوله فيلزم التسلسل] اذ لايجوز كون كل منهما مكانا آخر اذ لاينسب المكان الى المتمكن بنى

فله مكان هو نفسه على قياس ماقيل في الضوء والوجود والتقدم الزمانى لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص متساوية لاتتصور فى الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال فى الامثلة السابقة

(قوله فيكون المكان فى الجسم لا الجسم في المكان) رد عليه بأن لكلمة في معان فيجوز أن يكون الجسم فى مكان بأحدها والعكس بمعناها الآخر مثلا يكون الجسم فى المكان بمعنى كونه مالئاً له والمكان فيه بمعنى قيامه به ولامنافاة بينهما فان قلت معنى قوله لاالجسم فى المكان لاهو فيه فقط وهو باطل قطعاً لانا نعلم بديهة ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء عنه بناء على انه لولم يكن كذلك لم يتصور أن ينقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله وأيضاً فينتقل له وجهاً مستقلا تأمل

[قوله وذلك بأن يكون حلوله] أى بأن يكون حلول المكان في محله سريانياً وانما يلزم تداخل الجسمين حينئذ لان المتمكن فى مكان مالىء له والمكان مملوء منه فيلزم على تقدير أن يكون حلول المكان في محله سريانياً تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة

(قوله ولكل جسم مكان بالضرورة) فان قلت كان يكفى حينئذ أن يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك قلت انما فصل اظهاراً لفساد فاحش في آخر الشقين

[قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام) فان قلت لم لايجوز أن يكون طرف ذلك مكانا لهذا

يكون جوهراً معقولا مجرداً (فلا اشارة) حينئذ (اليه) أى الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة (وأنه باطل بالضرورة) لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك (وأيضاً فلا يمكن حصول الجسم فيه) أي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب أن يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلاثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا (والجواب أن وجوده ضروري) معلوم لكل عاقل (وما ذكرتم) من الشبهة القادحة في وجوده (تشكيك في البديهي) الذي لايشك فيه (وانه سفسطة) ظاهرة ومغالطة بينة (لاتستحق الجواب) لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجه الحال فيه معينا كما في النقوض الاجمالية (وسيعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب) في حقيقة المكان (حله) أي حل ما ذكرتموه فيتعين وجه فساده كأن يقال مثلا نختار أنه عرض حال في جسم آخر متعلق بأطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سيأتي (ثم انه) أي المكان (خارج عن المتمكن) أي ليس جزءا له (والا انتقل) المكان (بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل) الذي هو المتمكن (عن الجزء) الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان أمراً حالا

(قوله ان وجوده ضروري) فيه أن الخصم لايسلم وجوده فضلا عن الضرورة ومجرد الدعوى لايسمع في محل النزاع

(قوله كأن يقال الخ) وكأن يقال اللازم من عدم كونه متحيزا بمعنى حاصلا في مكان أن لا يكون له مكان الا أن يكون له امتداد في نفسه فيجوز أن يكون بعدا قائما بنفسه ولا يكون له مكان ويتمكن الجسم فيه بالمداخلة ولا امتناع في مداخلة البعد المادي في البعد المجرد كما سيجيء

(قوله ثم انه الخ) عطف على قوله وهو موجود

[قوله أي ليس جزءا له) يعني أن المراد من اثبات خروجه نفي الجزئية لاالمعنى المشهور أعني نفي العينية اوالجزئية اذ لايسبق الوهم الى العينية

(قوله وليس المكان الخ) أي الدليل المذكور كما دل على نفي الجزئية دل على نفي الحالية أيضاً وهو المطلوب في هذا المقام ليترتب عليه قوله ثم الجسم ينطبق عليه الا أنه لم يذكره لعدم القول به

وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب أن يكون المتمكن منطبقاً على مكانه الحقيقي كما سيأتي ولا يحقق هذا فيما ذكر

في المتمكن والا انتقل بانتقاله أيضاً ولم يذكره لانه لم يقل به أحد بخلاف الجزء فانه (قال بعض قدماء الحكماء انه) أي المكان (هو الهيولى فانه) يعني المكان (يقبل تعاقب الاجسام) المتمكنة فيه (ولا يخفي) عليك (أن حاصله) هو أن يقال (المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى) أيضاً (تقبل تعاقب الاجسام) أي الصور الجسمية (فهو هو) أي القابل الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثانى أعني الهيولي (وقد عرفت بطلانه) يعني بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من أن المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله (وعرفت أنه) أي الشان (لا ينتج الموجبتان فى الشكل الثانى) وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو أريد اصلاحه بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه أشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب (وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون ولعله أطلق) لفظ (الهيولى عليه) أي على المكان (باشتراك اللفظ) مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى

(قوله وهذا المذهب ينسب الى أفلاطون) قيل ان أفلاطون لم يذهب الى تركب الجسم من الهيولى والصورة بل الجسم عنده جوهر بسيط يتوارد عليه الاتصال العرضي والانفصال أعني الاتصالين قلت ذكر في شرح المقاصد أن ذلك الجوهر المقداري يسميه هيولى من حيث توارد الهيئات المحصلة اياه وتلك الهيئات المتواردة يسميه صورا لكونها محصلة له ومنوعة اياه

(قوله باشتراك اللفظ) أراد به المعنى اللغوي ليشمل المجاز والمنقول

[قوله وعرفت أنه لاينتج الموجبات في الشكل الثانى) على أن الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل التعاقب فى احداهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعني الحصول فلا يتكرر الوسط

(قوله بأن يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات)لم يرد بها المتمكنات من حيث هى متمكنات حتى يرد ان هذا ليس اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المتعددة أعم من المتمكنات فيكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل مايصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك فى عدم انتظامه بل أراد بها المتعددات فلو بدلها بالاشياء المتعددة لكان أحسن

[قوله والا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم الخ) فان قلت ان أفلاطون لايقول بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولي عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جزء للجسم غير مناسب للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولي تقبل تعاقب الاجسام أى الصورة الجسمية يدل على أن عنه

التى هى جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى فطانته (وقال بعضهم انه الصورة) الجسمية (لان المكان هو المحدد) الحاصر المقدر (للشئ الحاوى له بالذات والصورة كذلك) فان صورة الشئ محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه (وهو من النمط الاول) لانه استدلال بالشكل الثانى من موجبتين (الا أن تزاد عليه والمحدد الحاوى بالذات لا يتعدد) فينتج لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه أشار بقوله (ويبطل) أى هذا الحكم الذي زيد (بأن الذاتين) المتباينتين (قد يشتركان فى لازم) واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخري فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب أيضا ينسب الى أفلاطون قالوا لما ذهب الي أن المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة وأخري بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو الجزء الصورى للأجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا الى ما سيأتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في أن المكان هو البعد أو غيره فشرع يتكلم عليه فقال (ثم الجسم منطبق على مكانه) الحقيقى ليس زائداً عليه (مالئ له) ليس ناقصا عنه بحيث لايخلو شئ من مكانه عنه (والمكان محيط به) أى هوي بتمامه في المكان ليس شئ منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكلمة فى (مملوء منه) كما ذكرناه وقد عرفت أنه يجوز انتقاله عنه (ولا يتصور ذلك) المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه (الا بالملاقاة) بينهما وتلك الملاقاة (اما بالتمام) بحيث اذا فرض

[قوله لظهور بطلانهما] فى الشفاء أما بيان فساد من يرى أن الهيولى والصورة مكان فبأن يعلم ان المكان يفارق عند الحركة والهيولي والصورة لا يفارقان والمكان تكون الحركة فيه والهيولى والصورة لا يكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون اليه الحركة والهيولى والصورة لا يكون اليهما الحركة البتة والمتكون اذا تكون استبدل مكانه الطبيعى كالماء اذا صار هواء ولا تستبدل هيولاه الطبيعية وفى ابتداء السكون يكون في المكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريراً ويقال ان الماء كان بخاراً وان النطفة كان انسانا ولايقال ان المكان كان جسما كذا

نقلا آخر غير ماهو المشهور من مذهبه أو كلامه محمول على التنزل على أن كلام الشارح ليس بصريح فى أن الجزئية على مذهبه تأمل

جزء من المتمكن يفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية (وتسمي) الملاقاة على هذا الوجه (المداخلة فيكون) المكان على هذا التقدير (هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم) وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره (واما لا بالتمام بل بالاطراف) أى تكون أطراف الجسم ملاقية لمكانه دون أعماقه (وتسمي) الملاقاة على هذا الوجه (المماسة فيكون) المكان حينئذ (هو السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوى) لا ثالث لهما (فاذا بطل أحدهما تعين الثاني والبعد اما موجود أو مفروض) موهوم (فهذه ثلاثة احتمالات) لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه أن يقال لما كان الجسم بكليته في مكانه مالئا له لم يجز أن يكون المكان أمرا غير منقسم لاستحالة أن يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه لا ينقسم ولا أن يكون أمراً منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين أو في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز أن يكون حالا في المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب أن يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث ينطبق أحدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما أن يكون أمرا موهوما يشغله الجسم ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما أن يكون أمراً موجوداً ولا يجوز أن يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة هذا ما عليه أهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون

(عبد الحكيم)

(قوله والبعد اما موجود أو مفروض موهوم) أى مع قطع النظر عن دلائل الوجود

(قوله وتوضيح الخ) لما كان في استلزام الانطباق وكونه مالئا له لكون الملاقاة بينهما بالتمام فيكون المكان بعداً أو بالمماسة بالاطراف سطحاً خفاء ازاله بالتوضيح المشتمل على الوجه العقلي بحيث لم يبق فيه اشتباه

(قوله فانهم يطلقون) قد نقلنا فيما سبق من الشفاء ان الاغلب عندهم اطلاق المكان على ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه

لفظ المكان على مايمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة علي رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذى يمنعها من النزول ﴿ الاحتمال الاول أنه ﴾ أى المكان (السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابى) واتباعهما (والا) أي وان لم يكن المكان السطح (لكان هو البعد لما مر) آنفا من أنه لايخرج عنهما (وانه) أي كونه بعداً (محال اما) البعد (المفروض فلما مر) من (أنه موجود) بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك (واما) البعد (الموجود فلوجهين * الاول ان) ذلك (البعد اما أن يقبل لذاته الحركة) الاينية (أولا) يقبلها (والقسمان باطلان

(قوله على ما يمنع الشيء من النزول) أي مايستقر عليه الشيء ويقع عليه اعتماده والنزول غير السقوط فلا يرد انه يلزم ان يكون الحبل الذي علق به الحجر من رأسه مكانا له وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك على ان المقصود بيان الاطلاق لا التعريف الجامع المانع والدرقة محركة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب

[قوله إما ان يقبل لذاته الحركة] القبول قد يطلق بمعنى الامكان كما يقال الماهية تقبل الوجود والعدم لذاته وهو المراد ههنا اى البعد اما ان يمكن له الحركة نظرا الي ذاته أولا يمكن له نظرا الى ذاته ولا واسطة بين الشقين وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يمنع اتصافه بالحركة فلا يرد انه ان أريد بعدم قبوله اياها ان يكون ذاته مقتضياً لعدم القبول فالترديد غير حاصر لجواز ان لا يكون مقتضياً للقبول ولا لعدمه وأن أريد به عدم اتصافه بالقبول نظرا الي ذاته فلا نسلم لزوم امتناع قبول الجسم للحركة لجواز ان يكون البعد قابلا لها بتبع الجسم وان لم يكن قابلا لها بذاته

(قوله على مايمنع الشيء من النزول) الاظهر ان يقول مايعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول اذ الاقتصار على الثاني يوهم أن يكون الحبل الذى علق به الحجر من رأسه مكاناله عند العامة وكذا القوة القسرية المصعدة للحجر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عماذكر خطأ عامى لانه يوجب أن لايكون السهم النافذ فى الهواء والطائر فما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لابد أن يكون عن شيء الى شيء ومامنه الانتقال واليه هوالمكان كذا فى الابكار

(قوله حتى لو وضعت الدرقة) الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولاعصب

(قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك) انما أسند الدلالة اليها باعتبار أنها منبهات على وجود المكان والا فقد سبق ان المفيد لذلك هو الضرورة العقلية

اما الاول فلانه لو قبل) البعد (الحركة) الاينية (فمن مكان الى مكان) اذلا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر (فله) أي لذلك البعد الذي هو المكان (مكان) آخر هو بعد أيضاً وينقل الكلام اليه بأنه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث (ويتسلسل) فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض (وأنه محال) بالضرورة (وكيف) لا يكون محالا (وجميع) تلك (الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله) لانه اذا أمكن انتقال كل واحد منها أمكن انتقال الكل من حيث هو كل أيضاً الا ترى أنه اذا خرج كل واحد

(قوله فلانه لو قبل الحركة الخ) حاصله انه لو أمكن له الحركة لامكن له المكان ولو أمكن له المكان لامكن المحال وهو وجود ابعاد غير متناهية أو يقال لو أمكن لما لزم من فرض وقوعه محال نظرا الى ذاته لكنه يلزم المحال فيندفع ما توهم من ان قبول الحركة لا يقتضى وقوع الحركات بالفعل حتي يلزم ان يكون له مكان آخر بل امكان المكان وهو لا يستلزم التسلسل

(قوله ألا ترى الخ) وذلك لان المراد بخروج كل واحد خروج كل بعد سواء كان مجتمعاً مع آخر أولا فاذا خرج كل واحد بهذا المعنى خرج الكل وليس المراد خروج كل واحد بشرط الانفراد عن الآخر حتى لا يستلزم الحكم على كل واحد الحكم على الكل كما في قولنا كل رجل يشبعه هذا الرغيف

(قوله أما الاول فلأنه لو قبل البعد الخ) أجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الي مكان وهذا الامكان يقتضى امكان أن يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الاينية لابد أن يكون أمراً متمكناً بالفعل اذ ما لا يتعلق بالمكان كالمجردات لا يكون قابلا لها أصلا والخصم أيضاً معترف به وسيصرح الشارح في الالهيات بأن المكان لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا استدل المحققون علي أن الله تعالى ليس بمكاني بأنه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على أنه يستحيل أن يكون شيء في بعض أحيان وجوده مما لا تعلق له بالمكان وفي بعض منها متمكناً والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن أن ينقض الدليل بالبعد المجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والا فسائر الاجسام لا يقبله أيضاً فما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب القائلين بالبعد

[قوله لانه اذا أمكن انتقال كل واحد] قد يمنع الشرطية بناء على أن امكان كل درجة في نفسه لا ينافى امتناع الكل كما أشرنا اليه فيما سبق

(قوله الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه) فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو منشأ الفرق فليتأمل

عن مكانه فقد خرج الكل (فله) أي للجميع (مكان فذلك المكان داخل فى (تلك) الامكنة لانه أحدها وخارج عنها لانه ظرف لها هـذا خلف لانه جمع بين النقيضـين (واما) القسم (الثانى فلأن البعد اذا لم يقبل الحركة (لذاته) فالجسم (أيضاً) لايقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد و الحال فيه (فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم) وهو عدم قبول الجسم الحركة (باطل) بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها (فكذا الملزوم) وهو عدم قبول البعد للحركة باطل * الوجـه (الثانى) أنه (لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه) فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذى هو المكان) اذ لايجوز أن يعدم البعد ان مما حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا ان يعدم أحدهما والا كان المتمكن الموجود فى مكان معدوم أوبالعكس واذا كان البعد ان موجودين معانفذ أحدهما فى الآخر (فيجتمع فى الجسم بعد ان) متداخلان (وأنه محال بالضرورة) لان كل بعدين فهما لامحالة أكثر من أحدهما وتداخل المقادير من حيث أنها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كانت ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد فى نفس الامر أو للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة (ولو جاز)

(قوله فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته) أى لم يمكن له الحركة نظرا الى ذاته على ما مر
(قوله والا كان المتمكن الخ) والتالى باطل لكون كل منهما موجودا ومشارا اليه
(قوله من حيث انها موصوفة) وأما تداخلها من حيث انها ليست موصوفة بالعظم فواقع كتداخل الخطين من حيث العرض وتداخل السطحين من حيث العمق

(قوله فالجسم أيضاً لايقبلها لما فيـه من البعد) فان قلت عـدم قبول الحال فى الجسم الحركة لذاته لايستلزم عدم قبول الجسم اياها ألاترى ان العرض الحال فيه لايقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان الجسم يقبلها قطعاً قلت ماذكر مبنى على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة فى ذات ذلك الشىء ولايقيد الحركة بالاستقلال او التبعية ولاشك فى تحقق هذه القابلية فى العرض الحال فى الجسم لايقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة أن يكون للبعد المكانى مكان آخر حتى تتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض لايلزم له مكان لانا نقول البعـد الذى هو المكان جوهر فلو قبـل الحركة كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لايقتضى تقييد الحركة فى الشبهة بالاستقلال كما لايخفى على الفطن ولو سلم فغاية مافى الباب أن يكون هذا جوابا آخر غير ماذكره المصنف فتأمل

تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين فى الاشارة الحسية (لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة) بأن ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة خردلة ثم يتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة (وأيضا فانه) أي امتناع التداخل (حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده (دون المادة) اذ لا مدخل لها فى اقتضاء الحيز ومتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين أو مجردين أو مختلفين وقد فقد فى بعض النسخ لفظة وأيضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية أى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب أن يكون كل من المتحيزين بالذات منفرداً بحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها فى ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيراً ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيراً مع بقاء صورته الجسمية فى الحالين فليست الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام أيضا (وأيضاً فانه) أى تجويز التداخل بين الابعاد (يرفع الامان عن الوحدة الشخصية) ويقدح في الوثوق بها (فانه يجوز) على تقدير جواز التداخل (كون هذا الذراع) المعين المشخص (ذراعين) بل أذرعا كثيرة ويجوز على تقديره أيضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل أشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن أمثال هذه البديهيات وانه سفسطة ظاهرة (وأيضا فانه يلزم) على تقدير

(حسن جلبى)

(قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض) وأما الصورة النوعية فمعنى كونها مخصصة بحيز ان النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لحيز مامقتضية لتعين ذلك المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها فى الجسمية تقتضى حيزا ما

(قوله كون هذا الذراع المعين ذراعين) فيه بحث لان هذا من العاديات التى يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة الحكم بتعدد البعد عندهم بناء على انهم أقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد لحكمه بأن الجسم موجود واحد وأما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة

تداخل البعدين (اجتماع الماثلين) فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا فى مادة واحدة (وقد أبطلناه) فيما سبق (والجواب عن(الوجه) الاول انا نختار أن البعد) الذى هو المكان (لا يقبل الحركة) الاينية (قوله فلا يقبلها الجسم) أيضاً (لما فيه من البعد قلنا) هذا اللزوم (ممنوع اذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة) حال فيها (و)البعد (الذي فيه الجسم) أعنى المكان (قائم بنفسه) غير حال في المادة (وانهما مختلفان بالحقيقة) فلا يلزم حينئذ من عدم قبول أحدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة (وما يقال) في ابطال كون المكان بعداً قائماً بنفسه (من أن البعد قد اقتضى) من حيث هو هو أعني لذاته (القيام بالمحل) والحاجة اليه (والا لاستغني) فى حد ذاته عنه) أي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذى هو الاستغناء (فلا يحل) البعد (فيه) أى فى المحل أصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى شيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل فى المحل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به (وأنه يقتضى أن يكون كل بعد كذلك) أي حالا فى المحل قائما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ أن يكون بعداً قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله (بناء) خبر للمبتدأ الذى هو قوله وما يقال يعني أن هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعداً موجوداً مبنى كالوجه الاول (على تماثل الابعاد) المادية والمجردة وقد عرفت أنه ممنوع (و)الجواب (عن) الوجه (الثانى أنا لا نسلم

(عبد الحكيم)

(قوله وانهما مختلفان بالحقيقة) اذ لا تماثل بين الجوهر والعرض والمجيب وان كان يكفيه مجرد جواز الاختلاف لانه مانع الا أنه لما كان قائلا بكون المكان السطح لا البعد تعرض لاثبات الاختلاف

(قوله انما يلزم الخ) لو سلم التماثل يجوز ان يكون الاختلاف في قبول الحركة وعدمه راجعاً الى الامور الخارجية اللازمة لهما لا من حقيقتهما المتحدة

(قوله اذ لا واسطة بين الحاجة الخ) قد عرفت الكلام بما لا مزيد عليه فيما سبق

(قوله لا يتصور حلوله فيه) بناء على ان الحلول يقتضى الاحتياج اليه لذاته هكذا قالوا وفيه نظر

[قوله انا لا نسلم حصول اجتماع البعدين الخ] حاصله ان أردتم بحصولهما فى جسم حلولهما فيه فالملازمة ممنوعة لان اللازم من النفوذ هو التداخل لا الحلول والاتحاد فى الوضع وان أردتم مجرد اجتماعهما فى الجسم ونفوذهما فيه فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع فان الضرورى ان كل بعدين

اجتماع البعدين في جسم) على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان (بل) نقول (بعد هو في الجسم يلازمه) وهو حال في مادته (وبعد فيه الجسم يفارقه) وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ أحدهما في الآخر وتداخلا (وامتناع ذلك) أي امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادي والبعد المجرد (ممنوع) ودعوى الضرورة غير مسموعة (للتخالف في الحقيقة) لما عرفت من تنافي لازميهما أعني جواز المفارقة وامتناعها (وان اشتركا في كونهما بعداً) انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما (ومنه) أي ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين (يعلم أنه لا يلزم) من جواز تداخلهما (جواز كون الذراع) الواحد (ذراعين) ولا كون شخص واحد شخصين (فانه) أي الذراع (عبارة عن البعد الحال) في المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم أيضا أنه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزاً بذاته حتي يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه (و) أنه (لا يلزم اجتماع المثلين) لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع أن أحدهما حال في المادة دون الآخر (وبالجملة فالادلة) المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان (فرع تماثل البعدين) المادي والمجرد (ولا يقول به عاقل) لان أحدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة ﴿ فروع ﴾ على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققته (الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء) فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط به (أو أكثر) من سطح واحد كالحجر الموضوع على

ماديين فهما أكبر من أحدهما وأما اذا كان أحدهما مجردا قائماً بنفسه والآخر ماديا قائماً بالجسم وينطبق أحدهما على الآخر بحيث لا يزيد المقدار فبطلانه نظري وما مر من ان تداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة ولا تفاوت في ذلك بين المادي والمجرد ففي محل النزاع غير مسموعة لم لا يجوز ان يكون المانع من النفوذ عظم المقدار مع كونه في المادة لكونه موجبا لكثافته

(قوله وامتناع ذلك أى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى والبعد المجرد) رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بما حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضاً

الارض فانه) أي مكانه (أرض وهواء) يعني أنه سطح مركب من سطح الارض الذي تحتـه وسطح الهواء الذي فوقه (الثاني) من تلك الفروع (أنه قد تحرك السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري) فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحداً أو مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم أن يكون للمكان مكان آخر (أو) يتحرك (بعضها كالحجر الموضوع فيـه) أي في الماء الجاري فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك (أولا) يتحرك أصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر (الثالث) من تلك الفروع (أنه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا) اما متوافقين في الجهة أو متخالفين فيها (كالطير يطير والريح تهب) على الوفاق أو الخلاف (أو) يتحرك (الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب أو) يتحرك (المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف) وقد يقال اذا تحرك

(قوله سواء فرض واحدا أو مركباً من متعدد) سيجيء في بحث الكيفيات ان السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس أو متواصلة في الحقيقة أيضاً فعلى الثاني يكون مكان السمك في الماء الجاري واحدا وعلى الاول يكون متعددا بخلاف الطير الواقف في الهواء الراكد فان مكانه سطح واحد وبعض الناظرين لم يتنبهوا فوقعوا في حيص بيص

(قوله متحركا بتبعية حركة الماء الخ) ما دام ذلك السطح المحيط مما سابا لسطح الظاهر من السمك واذا فارق منه يضمحل ذاك السطح فتدبر فانه قد سهي فيه بعض

(قوله وقد يقال الخ) هذا مدفوع بأن المقصود انه لاتلازم في المكان والمتمكن في الحركة نظرا الى ذاتهما فلزوم الحركة بسبب أمر خارج لاينافيه ولذلك قال فالاولى

(قوله سواء فرض واحداً أو مركباً) اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحدا على ما سبق الان فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيئاً مداخلا في الماء كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان سطحاً يتلاشى ويضمحل ويحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الحجر المستوي الموضوع في الماء يضمحل جميع سطوح مائه

(قوله ولما كانت حركة السطح الخ) فان قلت يلزم من هذا أن لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية بل بأنه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان

(قوله والريح تقف) الظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلامعنى لوقوفه ظاهراً

الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لايجوز الخلاء عند أصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بـ محدبها مقعر كرة أخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده ﴿ الاحتمال الثاني أنه ﴾ أعني المكان (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بأن الماء مثلا انما حصل فيما بين أطراف الاناء من الفضاء ألا ترى أن الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان القائلين بأن المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم أصحاب الخلاء وفرقة تمنعه (وهو) أي كون المكان بعدا موجوداً (مذهب أفلاطون) كما هو المشهور (اما أنه) أي البعد الذي هو المكان (موجود فلانه متقدر) اي يقبل التقدر (بالنصف والثلث والربع) وغير ذلك (ويتفاوت) بالزيادة والنقصان (فان ما بين طرفي الطاس أقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت) لا يقال ذلك التقدر والتفاوت أمر فرضي فان العقل يلاحظ

(قوله فيكون مثالا لكل واحدة) وان كانت الحركة وضعية فان المقصود بيان الاختلاف بين السطح والبعد في الاحكام المذكورة بان البعد لاحركة له أصلا

(قوله فطر) أى خلق

(قوله حاكمون بذلك) ويقولون بتعاقب الاجسام المحصورة في الاناء عليه

(قوله فلانه يتقدر الخ) الاخصر فلما مر الا انه أعاد

(قوله فالاولى ان يمثل بكرة الخ) المقام والمساق في الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة المذكورة ليس بذاك والمثال المطابق للمقام الماء المالئ للكوز المنكوس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكوز فقد تحرك المحوى وأما الحاوى اعنى ذلك السطح فهو واقف

(قوله لانه فطر عليه البديهة) وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بماله من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيها فكأنه أمر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو لابعاد الاجسام باسرها فهو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد

(قوله لا يقال ذلك التقدر والتفاوت الخ) الحق في الجواب على ما أشير اليه في مباحث الزمان منع

وقوع شئ فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه أقل من الواقع فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم حينئذ وجود البعد فيما بين أطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير (واما أنه) أي المكان (هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر) من أنه لايخرج منهما (وانه) أى كون المكان هو السطح (باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا) بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر أو باجسام متعددة وأياما كان فوراء كل جسم جسم آخر (فيلزم عدم تناهي الاجسام وسنبطله لايقال لانسلم) لزوم لاتناهي الاجسام (بل تنتهي الى جسم لامكان له فان المحدد) للجهات المحيط بما سواه من الاجسام (عندنا ليس له مكان بل وضع فقط) فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة (لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة) والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان وكل جسم فى مكان فوجب أن المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه أن لا تكون الاجسام متناهية أو أن لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق أيضا (أليس الحكماء لما أثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام (قالوا) نحن (نعلم بالضرورة أن كل جسم لو خلى وطبعه لكان في حيز) فقد اعترفوا بأن كل جسم يجب أن يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى (فما بالهم نسوا ذلك وأنكروه حين ألزموا به) فالقائلون بأن المحدد لا مكان له مناقضون لأنفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول (كيف) لا يكون للمحدد مكان (وان الحركة الوضعية) التى لاتقتضى تبدل المكان (انما تعرض لمجموع المحدد) من حيث هو مجموع (واما نصفاه المتمايزان بحسب مايعرض لهما من كونهما فوق الارض أو تحتها) فلاشك انهما (يستبدلان المكان ولهما نقلة) من مكان الى آخر وكذلك جميع أجزاء

(قوله لانا نقول الخ) هذا الجواب لايتم لو قرر الاعتراض بان قبوله التفاوت والتقدير باعتبار تفاوت الاجسام التى يتجدد تباعدها حتى لو فرض عدم تلك الاجسام انتفي التفاوت والتقدير

كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الايرى ان ما بين الطوفان وبين سيدنا محمد عليه السلام اقل مما بين يومنا ويوم الطوفان

المحدد تستبدل أمكنتها بامكنة أخري حال حركته بالاستدارة (ولو كان أجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة) من مكان الى مكان آخر (لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها) الذي ركزت هي فيه (نقلة) أصلا لانها لا تستبدل سطحا بسطح (والضرورة تبطله) ألا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من أجزاء المحدد فى مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله فى مكان مركب من أمكنة أجزائه فوجب أن يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم مابه تمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو أعم من المكان لتناوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في أن تكون الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من أوضاعه ونسبته بالقياس الى ماتحته أمراً طبيعيا وأيضاً لهم أن يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج

(قوله مابه تمايز الخ) أى تكون الاشارة الحسية الى أحدها غير الاشارة الى الآخر

(قوله وهو أعم من المكان) قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات أن الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة أعني مايعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم الى غير الجسم لانه مما يقتضيه تأثير غريب وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة انتهي ولا شك فى أن الوضع بهذا المعنى عارض لكل جسم ولو خلى وطبعه فالحيز الطبيعي بمعنى الوضع شامل لجميع الاجسام على مافى المباحث المشرقية ان لكل جسم وضعاً وللفلك الاقصى وضع وهو مباين المكان بمعنى السطح فما معنى قوله وهو أعم من المكان وما الحاجة الى اعتبار عمومه

(قوله لهم أن يخصوا الخ) جواب باختيار أن الحيز هو المكان والكلية مخصوص بماسوى المحدد واليه تشير عبارة الاشارات حيث قال ان الجسم اذا خلى وطباعه لم يكن له بد من موضع معين حيث لم يقل كل جسم ويرد عليه انا لانسلم ان لو خلى الجسم ونفسه يقتضي المكان بمعني السطح كيف وقد انتفى

(قوله لتناوله الوضع الخ) فى سياق كلامه اشارة الى ان للوضع معنيين الحالة التي يتميز بها الجسم فى الاشارة الحسية والمقولة التي هي احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز في المحدد هو الوضع أى الحالة التى يتميز بها الجسم فى الاشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة فى سائر الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان الجسم الممتاز فى الاشارة الحسية الكائن تحت آخر له محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان

عنه مالا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وحينئذ تندفع المناقضة أيضا واما حديث أجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل أوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى المكان فليس مما علم بالضرورة (الثاني) من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح (أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن) حين هو ساكن (وسكون المتحرك) حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان (واما بيان الملازمة فهو أن الطير الواقف في الهواء) أي الريح الهابة (ساكن) بالضرورة (ويلزم) من كون المكان هو السطح (حركته) فى تلك الحالة (اذ ليس الحركة) الاينية (الا استبدال المكان) بمكان آخر (ولا شك أنه) أى الطير فى تلك الحالة (مستبدل للسطوح) المحيطة به (المتواردة عليه) فيكون متحركا حركة أينية باستبدال الامكنة (وأن القمر متحرك) لما عرفت (ويلزم)

ذلك الاقتضاء فى المحدد وان للمحيط مدخلا في ذلك

(قوله ان المشار اليه بهنا وهناك) فيه أن الاشارة بهنا وهناك يقتضى نسبة الجسم اليه بالنظر فيه ونسبة الجسم الى الوضع بنى لا يقبله العقل السليم فالوجه أن يقولوا ان كل جسم فهو مشار اليه في نفسه ولا نسلم انه مشار اليه بهنا وهناك

(قوله تلك الاجزاء مفروضة) أى جزئيتها لان نفس الاجزاء ليست مفروضة

(قوله وان كانت موجودة بالفعل) أي مع وصف الجزئية .

[قوله في الهواء أى الريح) الهواء فى اللغة الجو وفى اطلاقاتهم أحد العناصر فعلى الاول تفسيره بالريح بذكر المحل وارادة الحال ليصح توصيفه الهابة على الثانى للاشارة الي أن تأنيث الصفة مع أن الهواء مذكر بتأويله بالريح

(قوله فلا يعرض لها حركة خارجية) الظاهر ان ذوات الاجزاء محققة والفرضية جزئيتها وان تحقق الذات يكفى لعروض الحركة الخارجية وسيأتى تتمة لهذا الكلام فى مباحث الاين على رأى الفلاسفة

(قوله أى الريح الهابة) انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التأخير لان الريح هو الهواء الهاب اشارة الى وجه تأنيث الهابة بانه على تأويل الهواء بالريح والريح يؤنث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب

من كون المكان هو السطح (سكونه) في حال حركته (لانه غير مستبدل للسطح) الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق (وقد يجاب عنه) أي عن الوجه الثانى (بمنع الملازمة) أى لا نسلم أنه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر فى بيانها غير تام (فان الحركة) الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي (تغير النسبة الى الامور الثابتة) سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة أو لم تتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا تتغير النسبة بينهما (وهو) أعني تغير النسبة الى الامور الثابتة (غير حاصل فى الطير) الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا (حاصل في القمر) وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما (والجواب) عن هذا الجواب (ان تغير النسبة) الى الامور الثابتة (معلل بالحركة) اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة (فعدمه بعدمها) أى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه أشار بقوله (لا انه حقيقتها) أى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله نفعا الا اذا ثبت مساواته للمنع (والحق) فى الجواب عن الوجه الثانى (ان الحركة) الموجودة (عندهم) في الخارج (حالة مستمرة) للمتحرك (من أول

(قوله وقد يقال الخ) أى لا نسلم سقوط منع الملازمة لانه ابطال للسند وهو لا يستلزم رفع المنع الا اذا كان مساويا له وههنا ليس كذلك اذ يجوز أن يستند بان الحركة عبارة عن استبدال الامكنة من المتمكن فيها

(قوله فى صندوق) بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول

(قوله والجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة) فعدمه بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجوداً وعدما يكون مساويا لها فكيف يمكن أن يوجد الحركة بدون التغير فى الطير الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور فى نفس الامر بل لزومه من تفسير المكان بالسطح فاذكرته وجه آخر لفساد التفسير المذكور وليس بضائر للمستدل

المسافة الى آخرها) أي ثابتة له فى كل حدمن حدودها الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهي ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى التي (تسمى التوجه) والتوسط أيضاً (واستبدال المكان من لوازمها) أى من لوازم الحالة التي هى الحركة لاعينها (فلا يتم الدليل) اذ ليس يلزم من | وجود هـذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزم فيه أعنى الحركة لجواز أن يكون اللازم أعم فان اسـتبدال الامكنة اذا كان ناشئاً من المتمكن فيها

(قوله فان استبدال الامكنة الخ) فى الشفاء أما انه ليس متحركا فلأنه ليس مبـدأ الاسـتبدال فيـه والمتحرك فى الحقيقة هو الذى مبدأ الاستبدال فيه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه من نفسه حتي انه لو كان سائر الاشياء عنده بحالها لكان حاله يتغير أعنى لو كانت الامور المحيطة به والمقارنة اياه ثابتـة كما هي لايعرض لها عارض كان الذى عرض له يتبدل نسبته فيها وأما هذا فليس كذلك انتهي وبما نقلنا ظهر اندفاع مافي الشرح الجديد للتجريد انه اذا قيل ان انسانا محفوفا بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الي بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الجالس فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم أن يكون ساكناً وذلك سفسطة فلا مدفع له

(قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئاً الخ) أراد أن ينشأ منه ملشأ قريباً فلا يرد ان شخصاً اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلاشك انه نشأ منه تحرك الهواء لمشايعته فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة أينية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم أن يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم أن يكون ساكناً لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق لزم أن يكون ساكناً وذلك سفسطة فلا مدفع له وأقول أما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض تساوى حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على أصل الفلاسفة لما سيجيء من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجيـة فى كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التصوير المذكور والخصوم هم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على أن المكان هو البعد الموجود المجرد أعـنى أفلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض المذكور اللهم الا أن يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمامية دليل اشتراط المعاوقة وأما عن الاول بعد تسليم أن سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم أرادوا بالمكان في تفسير الحركة الاينية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم أرادوا باستبدال المكان الناشئ من جهة المتمكن طلب تبـدله أعني القصـد الذى هو كون الجهة مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذى لايوجد فى حال

كان حركة واذا كان ناشئا من غيره كما في الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة وأما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذي هو الحركة ولو اكتفي بأن استبدال المكان مغاير للحركة أمكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود أحد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر تبدل أوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر (الثالث) من تلك الوجوه (أنه لو كان) المكان (السطح لزم أن لا يكون) المكان (مساويا للمتمكن واللازم باطل) لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب أن يكونا متساويين (بيانه) أي بيان اللزوم (انا اذا أخذنا جسما) كشمعة مثلا (فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة) جدا (طولها عشرة أذرع وعرضها كذلك) أي عشرة أذرع أيضاً (كان) مكانه في هذه الحالة (أضعاف ذلك) المكان الذى كان له فى حالة التدوير فقد ازداد المكان (والمتمكن بحاله لم يزدد) وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة (و) أيضاً (زق الماء) المملوء منه (اذا صب منه) بعضه (كان) ذلك الزق (مماسا للماء بجميع سطحه) الداخل (كما كان) مماسا له كذلك قبل الصب (فقد نقص المتمكن) الذى هو الماء (والمكان) أعنى السطح الباطن من الزق

[قوله وأما القمر فلا يجرى الخ] لو أريد باللوازم الروادف ثم الجواب في القمر أيضاً مع الاشارة الى بيان منشأ غلط المستدل بانه أقام تابع الحركة مقامها فبنى الاستدلال عليه

[قوله وقد يمنع الخ] يعنى أن المتمكن بالذات انما هو المقدار والجسم يتبعه بدليل زيادة المكان بالتخلخل وانتقاصه بالتكاثف والمقدار فيما نحن فيه مختلف بالفعل وان كان بالقوة واحدا بمعنى أن المساحة واحدة

السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق فى الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى لمانع تخلف برودة الماء عنه لمانع التسخين القريب الثالث أن المصنف نقل فى المقصد الرابع من بحث الاكوان على رأي المتكلمين اختلافهم فى تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لا نسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس حركة أينية سفسطة نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة فتأمل

(بحاله) وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من الاستدارة (و) أيضاً (الجسم اذا حفرنا فيه حفرة) عميقة (فقد انتقص) الجسم الذي هو المتمكن (وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به) وهذا أشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا (واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة) واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب أنه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه (ومما يؤيد هذا المذهب) وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة (ان المكان الذي خرج عنه الحجر) المسكن في الهواء (فملأه الهواء لم يبطل والسطح) الذي كان محيطا بذلك الحجر (قد بطل) بالكلية فدل على أن المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل (و) كذا يؤيده (أن المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بأنه) أي مقصد المتحرك بالحصول فيه (موجود)

[قوله قربه] أي قرب الزق

[قوله وقد يجاب الخ] يعني أن المتمكن بالذات انما هو السطح الظاهر لاالحجم والا لكان للاجزاء الباطنة أيضاً مكان وهو بسبب الحفرة يزداد كالمكان فلا يلزم المحذور

[قوله انه من تتمة الخ] لانه ثبت عدم مساواة المكان المتمكن فيكون داخلا تحت البيان المذكور

[قوله نعلم بالضرورة الخ] بدليل انه يقال انتقل الهواء الى موضع الحجر

[قوله بانه أي مقصد المتحرك الخ] بخلاف مقصد المتحرك بالتحصيل فانه يجب أن لا يكون موجودا حالة الحركة لئلا يلزم تحصيل الحاصل كما سيجيء في مبحث اثبات الجهة أن معنى قوله ان الجهة مقصد المتحرك بالحصول فيه بالحصول عنده والقرب منه كما سيجيء ولا شك أن مايقصد القرب منه لابد أن يكون موجودا حال القصد بخلاف مايقصد الحصول فيه فانه حال القصد يجب أن يكون معلوما وحال

(قوله انتقص قربه من الاستدارة) الظاهر أن ضمير قربه راجع الي المكان ويمكن أن يرجع الي الماء ويجعل انتقاص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما

(قوله فدل على أن المكان هو البعد الخ) مبنى على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعد فقد ثبت كون جميعه كذلك

[قوله وقد صرح ابن سينا الخ) اشارة الى أن الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه وأما وجوده عند القصد فلا

حال

حال الحركة ليتصور كونه مقصوداً بالحصول فيه (فالمكان الذي يقصده الثقيل) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق مركزه على مركز الارض) كالحجر مثلا (موجود) حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه (ولا سطح) هناك موجود يحيط بهذا الثقيل (وكذا مايقصده الخفيف) المطلق (وهو) الذي يقتضي (أن ينطبق محيطه) وبالنصق بمحيط المحدد) الذي تنتهي اليه حركات العناصر أعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب أن يكون موجوداً حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على أن المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف (وأيضاً فمن المعلوم أن المتمكن مالئ لمكانه) منطبق عليه (ولا يتصور ذلك) أى كونه مالئا له (الا بان يكون فى كل جزء من المكان (جزء) من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن أيضاً في جزء من المكان (والسطح ليس كذلك) فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان أصلا (وأيضاً فيكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه) فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا أنه لايوجد شئ من مكانه الا وهو يلاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه أنه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه (وربما ادعى) فى كون المكان هو البعد (الضرورة فى انا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء) أو شئ آخر فيه (كان بين أطرافه بعد) موجود (قطعا) لكونه متقدرا ومحاطا باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك (فكذا) يكون ذلك البعد موجودا بين أطرافه (عندما) كان (فيه ماءأو هواء) لانا نعلم بالضرورة ان دخول شئ منهما في الاناءلا يرفع ذلك البعد

الحصول أن يجب يكون موجودا

(قوله الذى ينتهى الخ) أي ليس المراد بالمحدد ما يتحدد به الجهات الحقيقية بل ما يتحدد به جهات الحركات المستقيمة بحجمه أى بكميته

(قوله بمحيط المحدد) الاضافة بيانية أولامية وتفسيره بمقعر فلك القمر ازالة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لايقصده الخفيف المطلق وانما هو منتهي الاشارات

من البين بل ينطبق بعده عليه وقد أجاب عنه الامام الرازى بأنه لاشك في أنه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا أن هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من المحال جاز أن يكون محالا (وأيضا فما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه الي) الجسم (المحيط و) الجسم (المحاط) شيء (واحد) لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكل المحاط بمحدبه مكانا له أيضاً لان نسبتهما اليه على سواء (فيلزم ان يكون له) أي للجسم المتوسط (مكانان) أحدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه (والتسمية لا كلام فيها) أى لانقول يجب أن يسمي كل واحد منهما مكانا اذ يجوز أن يسمى أحدهما في العرف مكانا له دون الآخر (انما الكلام فى الحقيقة) وأنه لافرق بين سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية فلو كان أحدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر أيضاً كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلا به بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء ﴿ الاحتمال الثالث ﴾ فى المكان (أنه البعد

[قوله وقد أجاب عنه الخ] في الشفاء قالوا أي أصحاب البعد ان الامور البسيطة انما يؤدى اليه التحليل ويوهم رفع شئ بشئ من الاشياء المجتمعة معاً وهما فالذى يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو البسيط الموجود في نفسه وان كان لا يبقى له قوام ولهذا السبب عرفنا الهيولي والصورة والبسائط التى هى آحاد في أشياء مجتمعة ثم اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء لزم ان يكون البعد الثابت بين أطرافه موجودا فذلك أيضاً موجود عند ما يكون هذه موجودة معه انتهى وخلاصته ان المفروض وان كان محالا لكن الفرض ممكن وهو كاف لنا فى المقصود ولا يخفى اندفاع ما ذكره الامام بذلك

[قوله يسمى أحدهما في العرف مكانا الخ] اذ لا مشاحة فى الاصطلاح

[قول فى الحقيقة المكانية] لان تماس السطح بالسطح متحقق فيهما

[قوله وقد يقال الخ] أى لا نسلم عدم الفرق فان الحقيقة المكانية تقتضي امتلاء المكان بالمتمكن ينسب اليه بكلمة في وهو متحقق فى السطح المحيط دون المحاط

[قوله وقد أجاب عنه الامام الرازى الخ) هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لامن طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء محالا عندهم كما سيأتي الآن

المفروض وهو الخلاء وحقيقته أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس) أيضاً (بينهما مايماسهما) فيكون مابينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل (وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء) القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم أيضاً يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور أعني البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل وخالفوهم في أن ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض (لما مر من التقدر) فان مابين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدر بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى مابين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين أمر موجود اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضي وجوده في الخارج أولا (واما) الخلاء (خارج العالم فمتفق عليه) اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر (فالنزاع) فيما وراء العالم انما هو (في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض) ونفي صرف (يثبته الوهم) ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعداً ولا خلاء أيضاً (وعند المتكلمين) هو (بعد) موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم (لهم) في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل (وجهان * الاول أنه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء أو ذهاب الزوايا الى غير

[قوله وحقيقته ان يكون الخ] فيه تسامح فانه لازم لحقيقته وحقيقته الفراغ المحدود بين الجسمين

(قوله وجوزه) أي الفراغ المحدود بين الجسمين

(قوله متفقون الخ) انما الخلاف بينهم في الخلاء بمعنى خلو المكان عن الشاغل

(قوله وان تقدره) عطف على قوله الخلاء فالحكماء يقولون ان التقدر يقتضي الوجود والمتكلمون يمنعونه

(قوله وحقيقته أن يكون الجسمان الخ) حقيقة الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر الاختلاف فيه وأما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم أن لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين

(قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء) قيل اذا اتخذ صفحة من حديد واذبنا مثل

النهاية) بيان ذلك أن الصفحة الملساء هى مايكون أجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام أو غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع أجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة فهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا أنه لابد أن يكون بين كل منفذين أو بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن أجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وأنه باطل بالبديهة

[قوله متساوية فى الوضع] بان يكون على نسبة واحدة بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض سواء كانت مستوية أو مستديرة فان الاستدلال يتم بتماس محدب كرة صغيرة لمقعر كرة أخرى اذا رفع أحدهما عن الآخر دفعة

[قوله بحيث لا يكون الخ] متعلق بقوله يكون أجزاؤها لا بقوله متصلة اذ وجود الفرج الغير النافذة لا ينا فى الاتصال بل التساوى فى الوضع وفيه اشارة الى ان ليس المراد بالتساوى فى الوضع ان يقع كلها على خطوط مستقيمة ولا من الاتصال الاتصال فى نفسه بل أعم من ان يكون في نفسه أو باتصال بعض الاجزاء بالبعض

[قوله سواء كانت الخ] فحينئذ لا تكون متصلة

[قوله مسام] المسام الثقب

(قوله أو غير نافذة) فلا تكون متساوية فى الوضع

[قوله صفحة يتساوى وضع أجزائها] أى صفحة متصلة يتساوى وضع أجزائها في الحس ولم يذكر قيد الاتصال لدلالة الصفحة على الاتصال الحسي

[قوله فان كانت ملساء] أي فى نفس الامر فذاك المطلوب

(قوله سطح متصل) أى لا منفذ فيه سواء كان متصلا فى نفسه أو بلصوق جزء بجزء من غير منفذ

(قوله والا) أى ان لم يكن بين منفذين من منافذها سطح متصل كانت الصفحة عبارة عن أجزاء لا تتجزي متفرقة بينها منافذ اذ لو كانت في جهة من الجهات الثلاث منقسمة تحقق الصفحة المتصلة

(قوله وانه باطل بالبديهة) يعنى بديهة العقل تشهد بان الصفحة ليست أجزاء متفرقة فان فيها حالة

الرصاص عليه ثم فصلنا أحدهما عن الآخر حصل المقصود سواء ثبت الملاسة أم لا ومنع الانطباق مكابرة وأنت خبير بأن مجرد ماذكر لا يكفى اذ لو وجد فيها مسام جاورها الهواء لم يلزم الخلاء لانجذاب الهواء الى البين مع ارتفاع ذلك المذاب نعم ثبوت الزاوية لا يضر فى المقصود فبيان امكان الصفحة الملساء لكونها أظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جداً دخلها الهواء واحتقن فيها للطافتها ولا يدخلها الرصاص ونحوه قلت فحينئذ لا يتم قوله فنضع فيها اجزاء فليتأمل

(قوله والا فعدم ملاستها الخ) فان قلت الترديد بين عدم الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير

واما لوجود الزوايا بين أجزائها فنضع فيها أجزاء أخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت أصغر مما كانت فنضع فيها أجزاء أخرى فاما أن تنتفي أو تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف أجزائه في الارتفاع

مانعة عن تفكك الاجزاء بخلاف الاجزاء المتفرقة

(قوله واما لوجود الخ) عطف على قوله لعدم الاتصال

[قوله فان انتفت الزوايا] بان كانت الزوايا مثل الاجزاء التي لا تجزى

[قوله حصل المطلوب] وهو تساوى الاجزاء في الوضع مع الاتصال بمعنى عدم المنافذ

(قوله والا صارت أصغر) فيما اذا كانت الزوايا أكبر من الاجزاء التي لا تجزى

[قوله فاما ان تنتفى] بان تصير الزوايا بعد وضع الاجزاء الاولى مساوية للاجزاء

(قوله أو تذهب الزوايا) أي كل واحدة منها فى الانقسام الفعلى الى غير النهاية لانه يبقى في كل مرتبة بعضها خالياً فينقسم الي جزئين مملوء وخال والمراد بالانقسام الفعلى الانقسام الذى تميز الاجزاء فيه فى الخارج كاختلاف عرضين فانه عده الشيخ من الانقسام الفعلي لاما ينفك به الاجزاء في الخارج وانما قيد الانقسام بالفعلى لان الزوايا قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية لكونها سطحا

(قوله والثاني باطل) لانه يستلزم في الجسم اشتمال المتناهي أعنى الزاوية على أجزاء غير متناهية بالفعل متميزة بعضها عن بعض في الخارج وان لم تكن منفكة

(قوله قال الامام الرازى) الفرق بين التوجيهين ان مبنى التوجيه الاول ان المراد بذهاب الزوايا الي غير النهاية ذهاب كل واحدة منها فى الانقسام الي غير النهاية ومبنى هذا التوجيه ان المراد بذهاب جميع الزوايا فى العدد الي غير النهاية مع تحققها في الصفحة بالفعل

فرض تساوى وضع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوى لا يستلزم تحققه فى نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها كانت ملساء فى نفس الامر كما هو كذلك على الفرض فلا محذور

(قوله فنضع فيها اجزاء أخرى) هذا جار في المسام أيضاً وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لم لايجوز أن يبقى فرجة وهمية لايمكن أن يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة في الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لايقدح في المقصود اذ لايحتقن فيه الهواء بحسب الخارج كما لايخفى فلا محذور اللهم الا أن يصار الى أن ماأشرت اليه من الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافته دون غيره من الاجسام التي لاتقبل التخلخل فتدبر

(قوله قال الامام الخ) الظاهر أن المحذور فيما ذكره الامام لعدم تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما

والانخفاض أو بسبب حصول المسام فيه أما الاول فلا بد أن يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزاوية الى غير النهاية وهو محال وأما حصول المسام في أجزاء السطح فانه وان جاز الا أنه لا بد أن يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية (ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لأجزاء لا تجزى) يعني اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب أن تماسا بتمامها أو أن يماس شيء منقسم في جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لأجزاء لا تجزى أصلا (وأنتم تقولون به) أي بتماس الاجزاء

(قوله لا على الاستقامة) أي على وضع واحد سواء كانت مستقيمة أو مستديرة كما يدل عليه الاضراب

(قوله وهو محال) اذ وجود الزوايا الغير المتناهية في السطح المتناهي محال بالضرورة

[قوله مستوية) أي متصلة لا انخفاض ولا ارتفاع فيها

(قوله والا لم يكن التماس الخ)لايخفى ان امكان التماس بين الصحفتين بديهي وما ذكره في بيانه مدخول فيه لانه ان أريد به التماس بينهما لاجزاء لا تجزي بحيث لا يكون بينهما منافذ فغير لازم لكون كل واحد من الصحفتين ملساء وان أريد به التماس لاجزاء متصلة بعضها ببعض بحيث لا يكون بينهما منافذ ففيه المطلوب لانه حينئذ يماس صفحة متصلة بمثله ويتم الاستدلال فالصواب ترك قوله والا لم يكن التماس الخ ولو أريد بالاجزاء النقاط ويقال لو لم يكن تماس شيء منقسم في جهتين واحديهما بنظيره من الاخرى لم يكن التماس في شيء من الصور الا بالنقاط وأنتم لا تقولون به بل تقولون يماس السطح بالسطح أيضاً فان

ذكره الشارح أو لانقسام زاوية واحدة بالفعل الي غير النهاية لكن في قوله ولابد من الانتهاء الى سطوح مستوية بحث لم لايجوز أن ينتهي الي سطوح صغار منحنية ولا ينتهي الي سطوح مستوية ولا تذهب الزوايا الى غير النهاية قيل وكأن الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاختلال ويمكن أن يوجه كلام الامام بعد تسليم أن السطح المنحني لازاوية فيه بانه أراد بالمستوى مالازاوية فيه بقرينة السياق لامايقابل الانحناء بالاستواء بهذا المعني يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبق وأدرج أحدهما في الآخر ثم رفع العالي دفعة يحصل الخلاء فان قلت اذا حصل به المطلوب يلغو بيان امكان الصفحة الملساء قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا لقي سطحا آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة الخ فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث لجاز أن يقال معنى آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلابد أن ينتهي الى سطوح صغار لازاوية فيها وبه ثبت المطلوب وان لم يكن سطحاً ملساء وهذا معنى صحيح فتأمل

(قوله والا لم يكن التماس الحاصل بها الا لاجزاء لاتجزي أصلا) فان قلت لم لايجوز أن يتماسا

التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جوز التماس بينهما اما بالتمام أو بالبعض الذي هو أيضا صفحة ملساء فنقول (ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخري دفعة) بأن يرتفع جميع جوانبها معا (اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك) بين أجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض أجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك أحدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة (وأيضا فأي جزء) من أجزاء الصفحة العليا (ارتفع) عن السفلى (دفعة) واحدة (لو لم تكن صفحة منقسمة في جهتين (كان ذلك) الجزء المرتفع (جزءا لا يتجزي) أو ما في حكمه (وهو محال عندكم) فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة (فاذا فرضنا ارتفاعها عنها) كذلك (وقع الخلاء) فيما بين الصفحتين (ضرورة) أنه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجزاء (وان الهواء) أو جسما غيره (انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا) عن

محدب كل فلك مماس بمقعر آخر لكان له وجه

(قوله من تفكك الرحي) حيث قالوا اذا تحرك الرحي على مركزه فان قطع الطوق الصغير جزءا حين قطع الطوق الكبير الجزء لزم مساواتهما وان قطع أقل منه لزم انقسام الجزء وان سكن لزم تفكك أجزاء الرحي

(قوله والا لزم تداخل الخ) حين تماسها

بنقطة كما ان تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماس شئ منقسم في جهتين نظير لفرض تساوى وضع الاجزاء فان لم يتماس كذلك يلزم أن لا يوجد السطح بل يكون هناك أجزاء لا تتجزى كما هو مذهب المتكلمين وهذا ظاهر جداً

(قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام) فان قلت لم لا يجوز أن يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتخلخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في أجزاء احدي الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الي الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الاجزاء فيلزم التكاثف قلت نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بان يمر احداهما من طرف الاخرى عليها الي ان يتم الانطباق وادعاء تكاثف أجزاء صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض أجزاء احدي الصفحتين هواء متخلخلا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه

الشاغل وهو المطلوب (وهذا) الوجه(الزامي) مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر (فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه) أي الى الوسط من الاطراف (بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة) فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وأيضاً يجوز عنده أن تكون الصفحة أجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق على مثله حتي يلزم خلوه بل المنطبق أجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له فى المسام الضيقة جداً وأنت تعلم أنه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف فى اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها أيضاً (ولا يتم هذا الالزام) عليهم (الا ببيان جواز الارتفاع دفعة أي فى آن والحكيم يمنعه) بل يحكم باستحالته (فان الارتفاع حركة وكل

(قوله فان عند المتكلم)[1] ولا يمكن للحكيم ان يقول بخلقه بواسطة استعداد حصل بواسطة رفع احدى الصفحتين لان كل حادث مسبوق بمادة والمادة لا تنفك عن الصورة فلا بد من سبق جسم آخر بينهما فلا تكونان متماستين هذا خلف

(قوله وأيضاً يجوز عنده الخ) ومامر من انه خلاف ما يشهد به البديهة ففيه ان البديهة انما تحكم بالفرق بين الاجزاء المتفرقة والصفحة وههنا يعتبر الانفكاك بين أجزاء الصفحة دون المتفرقة ويجوز ان يكون ذلك للفاعل المختار كما هو مذهب الاشاعرة أو للتأليف القائم بهما كما هو رأي أبى هاشم

(قوله بل بوجودها أيضاً) فان سطوح الاجسام البسيطة كذلك عندهم

[قوله أي فى آن] فسر الدفعة بذلك لان جواز الارتفاع دفعة بمعنى ارتفاعها معا لا يفيد لانه يجوز ان يكون فى زمان

[قوله فان الارتفاع[1] حركة] قال الشارح قدس سره في حواشى شرح المطالع توضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أى وجه يمكن ان يتصور فيه كانت العليا مرتفعة عن السافلة بينهما اما ان يكون منقسما في جهة الارتفاع أولا والثاني محال والا لم يكن فاصلا فتعين الاول فيكون مسافة بتجزئه لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعيا

(قوله فان الارتفاع حركة[2]) يريدأن حركة الارتفاع حركة بمعنى القطع لاحركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه أن حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدي المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه أن الحركة من الطرف الى الوسط تكون

حركة عنده في زمان) اذ لا بد أن تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان (وانه) أي الزمان (منقسم الى غير النهاية) أي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده (في زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط) فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللاعماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللاعماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة اللاعماسة في آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللاعماسة الا في آن آخر ولا بد أن يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام * (الثاني) من الوجهين الدالين على جواز

(قوله ففي زمان ارتفاعها) فان الانطباق مبدأ حركة الارتفاع وحركة السلوك وزمان الحركتين واحد وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على حركة السلوك فالارتفاع والوصول الى الوسط كلاهما زمانيان بمعنى انهما حاصلان في أي آن يفرض في زمان تينك الحركتين ولا يتعين حصولهما في آن معين وكما ان قطع الهواء لاجزاء مسافة الصفحة الذي يحصل به الوصول الى الوسط تدريجي كذلك قطع الصفحة لاجزاء المسافة الذى يحصل به الارتفاع تدريجى بلا تفاوت فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام وعرض دون فهمه الاوهام

(قوله لا يقال الخ) يعني ان الالزام المذكور انما لا يتم اذا لم يتعرض في الاستدلال للاعماسة واكتفى بأن الارتفاع دفعي أما لو تعرض لها وقيل اذا رفعنا الصفحة حصل اللاعماسة فهي متأخرة عن الرفع والا لكانت حاصلة حال المماسة فيجتمع المتقابلان وهي آنية فلا يمكن حصول حركة السلوك في ذلك الآن فتكون متأخرة عنها لامتناع السلوك حال المماسة للزوم التداخل فيكون الوسط في آن اللاعماسة خالياً عن الهواء ليتم الالزام

(قوله لانا نقول الخ) حاصله ان السلوك ليس متأخرا عن اللا مماسة لانها وان كانت آنية حاصلة بعد الحركة ففي زمان تلك الحركة حصل السلوك وفي كل آن حصل اللا مماسة حصل الوصول الى الطرف فلا خلاء

على مسافة منقسمة فقطع النصف الاول مقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خالياً بالضرورة هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى أن هذا لا يندفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع زمانا فتأمل

(قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام) فيه بحث لان المسافة التى

الخلاء (انه لولا وجود الخلاء) فيما بين الاجسام (تصادمت أجسام العالم) باسرها وتحركت (بحركة بقة) مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جداً (واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك) كالبقة (ينتقل) من مكانه بحركته (الى مكان) آخر (والفرض انه) أى ذلك المكان الآخر (مملوء بجسم آخر) اذ المفروض ان لاخلاء فيما بين الاجسام (وهو) أعنى ذلك الجسم الآخر (ينتقل من مكانه) البتة (اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل) الجسم الآخر (الى مكان) الجسم (الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه) لئلا يلزم تداخلهما (وانتقاله عنه) أى انتقال الاول عن مكانه (مشروط بانتقال هذا الجسم (عن مكانه اليه) أى الي مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه (فيدور) لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه (فهو) أى الجسم الآخر (اذن ينتقل الى مكان جسم آخر) مغاير للاولين (والكلام فيه) أى فى هذا الجسم الثالث (كما فى الاول) السابق عليه وهو الجسم الثانى اذ لابد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولايجوز أن ينتقل الثالث الى مكان الثانى ولا الى مكان

[قوله تصادمت الخ] الصدم الدفع والتصادم التدافع فاللازم من عدم الخلاء تدافع أجسام العالم كلها لانه اذا انتهي الدفع الي منتهي الطرف الآخر ولايندفع ذلك لعدم المكان فيدفع ما بعده ثم وثم الى آخر الاجسام وهكذا الى ان ينتفى لامتناع التداخل فمعنى قوله ويتسلسل انه يلزم عدم انقطاع حركات الاجسام

يتحقق فيها حركة الجسم انما تحقق في آن اللامماسة فما لم يحصل اللامماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لاتحقق فى ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو الوسط فى ذلك الزمان فان قلت كل لامماسة تفرض فهي مسبوقة بلا مماسة أخرى لاالى نهاية ولا يوجد لامماسة هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متأخرة عنها واقعة فى زمان يكون آن تلك اللامماسة مبدأ ذلك الزمان فيلزم الخلوقلت يكفى لنا فى اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا بانه مالم يحصل اللامماسة لم يتصور الحركة من الطرف الي الوسط وان لم يمكن ان يشير الى لامماسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة

(قوله أى فى هذا الجسم الثالث) ارجاع الضمير الي الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثاني السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثاني وحمل الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بأدنى تأمل

(قوله ولا يجوز أن ينتقل الثالث الي مكان الثانى) لاستلزامه الدور وأيضاً مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل

الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فننقل الكلام اليه (ويتسلسل) فتتحرك أجسام العالم كلها (وهذا) الوجه الثاني (أيضاً) أي كالوجه الاول (الزامى) مبنى على قواعد الحكماء (فان عند المتكلمين) على تقدير كون العالم مملوأ (قد يعدم الله الجسم الذى قدامه) أى قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملؤه المتحرك (ويخلق جسما آخر فى مكانه) أى مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام (ولا يتم هذا الالزام) على الحكماء (الا بابطال التخلخل والتكاثف والاجازان يتخلخل ماخلفه) أى يزيد مقدار ماخلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزائد من غير أن ينتقل ماخلفه عن مكانه (ويتكاثف ماقدامه) أى ينتقص مقدار ماقدامه من الاجسام فيخلى له مكانا من غير أن ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد فى البيان فقال (الى غاية مايطيع) ماخلفه أو ماقدامه (لذلك) التخلخل أو التكاثف (بحسب قوة الحركة وضعفها) وتصويره ان المتحرك فى الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى أن ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به

(قوله فتتحرك أجسام العالم كلها) حمل التسلسل على المعنى اللغوي وجعل اللازم حركة جميع الاجسام فالتصادم على هذا دفع الاجسام بعضها بعضاً وقد عرفت ما هو الحقيق بالقبول

(قوله الى غاية الخ) متعلق بيتخلخل ويتكاثف بتضمين معنى التدافع كما بينه الشارح قدس سره

(قوله ويتسلسل فتتحرك أجسام العالم كلها) التسلسل ههنا على معناه اللغوى فلا ينافي تناهي المواد ثم المحال ههنا حركة جميع الاجسام بحركة بقة على أن فيه المطلوب لان حركة المجموع أيضاً يقتضى أن يكون للأخير مكان خال والتحقيق أن المحال امتناع حركة بقة لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة وانه دور محال كما ذكره الشارح المقاصد ولو جعل الكلام الزامياً ويجعل المحال لزوم حركة الافلاك حركة أينية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد

(قوله وتصويره أن المتحرك في الهواء) المفهوم من هذا التصوير التكاثف انما يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد فى واحد مما بعده وهو المنتهى والاقرب الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن أن يكون ماقدام المتحرك يدفع ماقدامه ويتكاثف وينتهى الى مايتكاثف فقط وكذا ما خلفه يجذب ويتخلخل وينتهي الي مايتخلخل فقط وسيرد عليك مايؤيده الآن

(قوله الدافع المتوسط) اطلاق الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع شيئاً كما يدل عليه قوله مالم يندفع به وكذا المراد بقوله مادفعه ماقصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل الا

يضطر الى قبول حجم أصغر ممـا كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجـذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم أكبر ولا شـك أن الدفع والانجـذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتـدا فى مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا فى مسافة قليلة (فان قيل التخلخل والتكاثف) في الاجسام انما يكونان (لكثرة الخلاء وقلته) فيما بين أجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينهما كبيراً ومع قلته صغيراً فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذى هو المطلوب (قلنا ممنوع) كونهما لما ذكرتم (بل) هما (لان الهيولى أمر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقـداراً وتلبس مقداراً آخر أصغر أو أكبر (وسيأتى ذلك) فيما بعد (ويمكن) أيضاً (الجواب) عن هذا الالزام (بمنع بطلان الدور) المذكور فيه (فانه دور معية) لا دور توقف وتقدم (فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا) بحسب الزمان (كأجزاء الحلقة التى تدور على نفسها) وليس يلزم من ذلك أن يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز أن لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلايكون هناك تقدم أصلا أو يكون أحدهما فقط علة للآخر فيكونان حينئذ كحركتي الاصبع والخاتم في أن التقدم من أحد الجانبين (وبالجملة فان أراد) المسـتدل الملزم (بالتوقف امتناع الانفكاك فقـد يتماكس) التوقف بهـذا المعنى فيكون من الجانبين (وليس بمحال) كما مر فيجوز أن يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر أى يمتنع الانفكاك عنه (وان أراد)

(قوله يقع كلاهما معاً الخ) قيل هذا فى الحركة المستديرة صحيح وأما فى الحركة المستقيمة فلا فلو قال المستدل لولا الخـلاء لامتنع الحركة المستقيمة على جسم ما واللازم باطل لاندفع الجواب وفيه ان تحقق الحركة المستقيمة الى منتهى الاجسام غير معلوم فيجوز ان يرجع الحركة من جسم ما على قوس مستدير الى ما ابتدأت منه

أن يقال لما تكاثف فكأنه دفع بالفعل أو يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لايلائم أصول الفلاسفة (قوله ويضعف الانجذاب الخ) فان قلت سبب الانجذاب أن لايقع الخلاء وهذا السبب متحقق فى كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على أقلية المكان بتخلخل كل ماخلف المتحرك قدراما وبهذا يظهر أن التخلخل لو لم يثبت الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تأمل

بالتوقف (امتناع الانفكاك بنعت التقدم منعناه ههنا) أي منعنا أن التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما أصلا أو التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد أجيب عن هذا الالزام أيضا بأنه لو صح لامتنع حركة السمكة فى البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة فى قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع أجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا أن يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم أن ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى وأما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود (احتج الحكماء) على امتناع المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعداً مفروضاً أو موجوداً (بوجوه) ثلاثة (الاول انه لو وجد الخلاء فنلفرض حركة ما) ارادية أو قسرية أو طبيعية (فى مسافة خالية فهي فى زمان) لان كل حركة انما هي على

[قوله فان التزمتم هذا التزمنا الخ] لا يخفى ان التزام التصادم بالمعنى الذى أثبتناه مكابرة بخلاف التزام تموج البحر بكليته

[قوله فيحتاج الى ابطال الخ] بما مر من أنه يستلزم التداخل

(قوله لو وجد الخلاء الخ) خلاصته لو أمكن الخلاء لامكن وقوع الحركة فيه وأمكن وقوع تلك الحركة فى ملاء غليظ وملاء رقيق يكون النسبة بينهما في القوام كالنسبة بين زمانى الخلاء والملاء الغليظ فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ الامور الاخر لا شك فى امكانها بل فى وقوعها في الحركات أى الحركات المتحدة فى المسافة والقوة المحركة ومقدار الجسم

(قوله واذ لاخلاء هناك فاذا تحركت سمكة الخ) فيه بحث لانا نجوز أن يعدم الله ماءاً في قدام السمك ويوجد ماء آخر يملأ مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء فى الماء لايرد علينا هذا الالزام أصلا والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه قد سبق منه اشارة الى مثله

(قوله التزمنا تدافع أجسام العالم) قد أشرنا الى امكان جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة أينية فحينئذ لايمكن الزامهم هذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم

(قوله فهي فى زمان) انما احتيج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاوق الاول فى زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الي هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة كما لانسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح أن يفرض ذومعاوق آخر يكون نسبة معاوقه الى معاوق

مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل فى زمان (وليكن) ذلك الزمان (ساعةو) لنفرض حركة (أخري مثلها) أي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة (في ملء) غليظ القوام كالماء (فتكون) هذه الحركة الثانية (فى زمان أكثر) من زمان الحركة الاولى (ضرورة وجود المعاوق) الذى يقتضى بطء الحركة المستلزم لطول الزمان (ولتكن) الحركة الثانية (فى عشر ساعات) مثلا (ونفرض) حركة ثالثة (مثلها) أي مثل الاولى أيضا فى القوة المحركة والجسم المتحرك مقدار المسافة (فى ملء آخر) رقيق كالهواء (قوامه عشر قوام) الملء (الاول فتكون) هذه الحركة الثالثة (فى ساعة أيضا) كالحركة الاولى (لان تفاوت الزمان) فى الحركات انما هو (بحسب تفاوت المعاوق) فكلما كان المعاوق أكثر كانت الحركة أبطأ والزمان أطول وكلما كان أقل كانت الحركة أسرع والزمان أقصر (وهو) أى المعاوق (القوام) يعني قوام الجسم المالئ للمسافة الذي يخرقه المتحرك (فان كان المعاوق عشراً) من معاوق آخر كالملء الثانى بالقياس الى الملء الاول (كان الزمان) الواقع بازاء المعاوق الاقل (عشرا) أيضاً من زمان المعاوق الاكثر كما فى مثالنا هذا (واذا ثبت هذه المقدمات لزم أن تكون الحركة فى الخلاء مع أنه لا معاوق) عن الحركة فى هذه المسافة (والحركة في الملء الرقيق وهو معاوق) عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه (كلاهما فى ساعة) كما ذكرناه (فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء) حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطء والا اختلاف الزمان أيضاً (هذا خلف) لان البديهة تشهد بأن الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون أبطأ وأكثر زمانا من الحركة التى لا معاوقة معها أصلا (والجواب) عن هذا الوجه كما ذكره أبو البركات (أنه مبني على مقدمة واحدة وهى أن تفاوت زمانى الحركتين) الاخيرتين انما هو (بحسب تفاوت المعاوقين) حتى يجب أنه لما كان المعاوق عشراً كان الزمان أيضاً عشراً (وذلك) أعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين (انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها) من حيث هى هى (تقتضى زمانا) واقعا بازائها لكنها تقتضيه

(قوله وهو أى المعاوق القوام) أى فيما نحن فيه اذ المفروض عدم شئ آخر فلا يرد منع انحصار المعاوق فى القوام لجواز ان يكون شئ آخر كالقوة الجاذبة للحديد في المغناطيس

الاول كنسبة مارفع فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول وهو المبنى فى تمام الدليل

لان الحركة من حيث هي لا تحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه أشار بقوله (والا) أي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له (كان الزائد على ذلك القدر) الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان (هو الواقع بازاء المعاوق) لا جميع الزمان (فيكون تفاوت ذلك القدر) الزائد (بحسب تفاوت المعاوقين) في المثال المذكور (لا أصل الحركة) أي لازمان أصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه (في المثال المفروض) وهو الحركة في الملء الغليظ (تكون ساعة لأصل الحركة) لا تعلق لها بالمعاوق أصلا كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق (وتسع ساعات بازاء المعاوق) الذي هو الملء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق (وتكون حصة القوام الرقيق) من هذه التسع (عشراً منها وهو عشر تسع ساعات وهي) أي عشر تسع ساعات (تسعة أعشار ساعة) واحدة (فيضاف) تسعة الاعشار (الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فتكون حركته) في الملء الرقيق (في ساعة وتسعة أعشارها فلا يلزم المساواة) بين وجود المعاوق وعدمه (ومن المتأخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت) الحركة الواقعة في ذلك الزمان (أسرع الحركات) اذ لا يمكن وقوع حركة في أقل من ذلك الزمان (ولا يتصور) كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات أسرع الحركات (لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له) أي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة (نصف ولو فرض وقوعها فيه) أي في ذلك النصف (كان الحركة) الواقعة في النصف (أسرع منها) أي من الواقعة في الجميع (بالضرورة) اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة أسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم

[قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق] أي في الحركتين المذكورتين للاتحاد في القوة المحركة ومقدار

[قوله لكنها تقتضيه] الا ترى ان الحركة في الخلاء المفروض وقعت في زمان معين مع انه لا معاوق فيها

[قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق] فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان الحركة في الخلاء

الخلف (وهذا) الجواب الذي هو محصل ماذكره الفاضل الطوسي (انما يتم لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان) الذى فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة (ممكن) امابحسب نفس الامر (وانى له) بيان امكان ووقوعها فيه (الابحسب التوهم) اذ يصح أن يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء وأما بحسب نفس الامر فكلا لجواز أن يقال الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لايقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة فى جزء

الجسم وليس المراد انه في كل الحركات بازاء المعاوق فانه يختلف بحسب اختلاف القوة ومقدار الجسم مع اتحاد المعاوق فلا يرد انه لو كان كله بازاء المعاوق كان الحركة فى الخلاء ممتنعة أو واقعة في آن فلايتم الدليل

[قوله الذى هو محصل الخ] عبارته في شرح الاشارات ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع أخرى فى نصف ذلك الزمان أو فى ضعفه كانت لا محالة أبطأ وأسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منهاهذاخلف انتهي يعنى انماهية الحركة لو اقتضى زمانا معينا لوجدت فيه لامع مرتبة من مراتب السرعة والبطء اذ ليس شئ من المراتب لازما لها وكانت بحيث يمكن وقوع الحركة فى ذلك فى نصف ذلك الزمان وضعفه فكانت تلك الحركة موصوفة بحد من السرعة والبطء حين فرض خلوها عنه هذاخلف ولا يخفى انخلاصته انه يلزم من اقتضائها زمانا معينا اتصافها بالسرعة والبطء حين فرض الخلو عنها ولا يرد عليه انا لا نسلم امكان وقوعها فى نصف ذلك الزمان في نفس الامر لان وقوعها فى أى جزء يفرض من الزمان ممكن كما بينه الشارح قدس سره ولانه لم يكتف على فرض الوقوع فى نصف ذلك الزمان بل ضم معه الوقوع فى الضعف أيضاً و لاشك فى امكانه فى نفس الامر بل بالتوهم وما قيل ان كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الانفكاكية والجائز مالا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا تقتضى الحركة زمانا فليس بشئ لان استلزام القسمة الوهمية لجواز القسمة الانفكاكية انما أثبتوا في الاجسام الديمقراطية لكونها متفقة بالماهية قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية بان حكم الامثال واحد فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر نظرا الي الماهية وأجزاء الزمان ليست موجودة بالفعل بل فرضية محضة فلا يمكن ان يقال ههنا ان حكم الامثال واحد على انه يجوز ان يكون تشخصها مانعاً من قبول القسمة الانفكاكية

[قوله فكيف تقع الحركة المحققة الخ) وما قيل ان متحركا بطيئاً كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك

واقعة فى آن فلا يتم الدليل كما حققته فى عنوان البحث

[قوله بل بالتوهم] فان قلت كلامه مبنى على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة الفعلية والجائز مالايلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا تقتضى الحركة زمانا قلت مراد المصنف منع ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا بحث آخر وهو أن متحركا بطيئاً كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك فى زمان

وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى أجزاء هي أزمنة انقساما لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى أجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى أجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه أحكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزي فان سلمته لزمك الاعتراف بأن زمان أية حركة فرضت من الحركات اذا جزئ على أي وجه أريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من أجزاء تلك الحركة وذلك الجزء أيضاً حركة واقعة في جزء من أجزاء المسافة وهو في نفسه أيضاً مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي هي صالحة لان تقع في أي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدراً معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجودة في كل جزء من أجزائها فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم أسرع الحركات حتى نحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة (وأيضاً

في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع كفلك الافلاك متحرك فيه أيضاً فاما ان تساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعته أكثر مما قطعه البطئ فلا محالة يقع مقدار ما قطعه البطئ في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان فوهم لان الزمان متصل واحد لا جزء فيه بالفعل وكذلك الحركة والانقسام لهما انما هو في الوهم فالجزء الوهمي للحركة وقع في الجزء الوهمي للزمان على ان فرض وقوع حركة فلك الثوابت في جزء لا ينقسم فعلا بل وهما محال لانه يستلزم ان يكون تلك الحركة أسرع الحركات فالحركة الواقعة في ذلك الجزء لا تكون الا حركة المحدد

(قوله ونحن نقول الخ) اثبات لعدم اقتضاء ماهية الحركة قدرا من الزمان بحيث لا يرد بحث المصنف

(قوله كان هو الجواب في الحقيقة) لان الحركة الخلائية والملائية حينئذ كلتاهما واقعتان في الآن

لا ينقسم الا وهماً فلا شك أن المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه أيضاً فاما ان يتساوي الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان أو يقطع السريع بسرعته أكثر مما قطعه البطئ فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطئ في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا أن يقال ان الحركة التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة مالا تكون الا أسرع الحركات ولا يوجد ماهو أسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتأمل

(قوله وان لم نسلم نفي الجزء كان هو الجواب) لان مبنى الاستدلال علي أن الحركة لا تقع الا على

فان الكلام)من المعترض انما هو(فى تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة) أى ليس اعتراضه بأن ماهية الحركة من حيث هى تقتضي زمانا حتى يدفع بأنه باطل اما لاستلزامه وجود أسرع الحركات أولان ماهية الحركة موجودة في ضمن أى جزء من الحركة يوجد في أى جزء كان من أجزاء الزمان على ما قررناه بل بأن الحركة المخصوصة التى توجد فى مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضى قدراً من الزمان فان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروط ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء

والتفاوت بينهما بقلة السكنات المتخللة وكثرتها فان الحركة عند أصحاب الجزء هو السكون الثاني فى المكان الثاني والاجزاء والآنات والاكوان عندهم متتالية

(قوله بان الحركة المخصوصة الخ) يعنى فمعنى قوله لذاتها مع قطع النظر مع المعاوق لا لماهيتها

[قوله باعتبار القوة المحركة] بحسب اشتدادها وضعفها والجسم المتحرك باعتبار عظم مقداره وصغره وباختلاف شكله فان المربع اذا تحرك سطحه كان أبطأ من المخروط اذا تحرك المخروط

(قوله ثم ان الزمان يزداد الخ) أقول كما انه يزداد الزمان بازدياد المعاوقة ينتقص بانتقاصها ففى مراتب انتقاص المعاوقة اما ان يمكن معاوقة يكون زمان حركتها مساويا لحركة اللا معاوقة أو أقل منه أولا يمكن فعلى الاول يلزم امكان وجود حركة مع معاوقة مماثلة لحركة لا معاوقة معها وعلى الثانى يلزم تناهي مراتب المعاوقة الي مرتبة لا يمكن أقل منها مع ان البديهة شاهدة بخلافه قال الشيخ فى الشفاء فى هذا المبحث وأنت ستعلم فيما بعد انه ما من تأثير الا وفى طباع المتحرك انه يقبل أقل منه لو كانت مؤثر يؤثر فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المعاوقات التى يحتملها طبيعة الجسم مساويا في زمانه لغير المعاوقة وهذا محال فظهر انه لا يكون من الخلاء حركة طبيعية وبهذا يظهر انه يمكن تقرير البرهان بوجه لا يحتاج الي اعتبار الحركات الثلاث واعتبار نسبة المعاوقتين كنسبة الزمانين بان يقال لو أمكن الخلاء لامكن وقوع الحركة فيه فى زمان ولو أمكن ذلك أمكن وجود حركة لا معاوقة لها مماثلة لحركة لها معاوقة ما وهو محال وهو انما نشأ من وجود الخلاء اذ لا شبهة فى امكان ما سوى الخلاء بل في وقوعها فيكون محالا وهو خلاصة ما فى الشفاء وبه يندفع ما قيل انه لا نسلم وجود نسبة بين المعاوقتين كنسبة بين الزمانين لان

مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد أشرنا فيما سبق الى أن القائلين بالجزء لا يشترطون المسافة فى الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه تحقق الحركة ولذا قالوا الخروج من الحيز السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح فى مباحث الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لا يقوم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعي هو السلب الكلي أعنى امتناع جميع افراد الخلاء الا أن يثبت أن امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراده

الحركة لأجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما تحققته وقد أجيب عن الوجه الاول أيضاً بانه مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملء المفروض أولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملء وهو ممنوع لجواز أن ينتهي قوام الملء الى قوام لا يمكن ماهو أرق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه تلك النسبة وبأن المعاوق قد يكون من الضعف بحيث

الاولى من العددية والثانية من المقدارية وقد بين اقليدس انه اذا وجد نسبة بين المقدارين لا يلزم ان يوجد تلك النسبة بين العددين وكذا يندفع ما ذكره بقوله وقد أجيب كما لا يخفى نعم يرد عليه انه ان فرض اتحاد المتحرك والقوة المتحركة والمسافة يختار انه لا يمكن معاوقة مساوية أو أقل في زمان اللا معاوقة ولا يلزم من ذلك انتهاء مراتب المعاوقة في نفسها وهو ظاهر وان لم يفرض يختار انه يمكن وجودها ولا نسلم بطلان اللازم وهو مساواة حركة لا معاوقة لها لحركة لها معاوقة لجواز اختلافهما في القوة المحركة فيكون المعاوقة الخارجية معادلة بضعف القوة المحركة فيما لا معاوقة لها

(قوله لجواز ان ينتهي الخ) لا حاجة لنا الى اثبات امكان قوام أرق يمكن فيه النسبة المذكورة اذ يكفي لنا وجود ملاء فيه معاوقة كيف ما كانت فانه يمكن اعتبار تلك المعاوقة في الانتقاص بحيث يكون زمانها مساويا لزمان اللامعاوقة

(قوله وبان المعاوق الخ) دفع الشيخ في الشفاء حيث قال انا نأخذ المقاومة على انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة في لا مقاومة وانما لم يحتج ان يقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة لا مقاومة فمعنى المقاومة هي التأثير لا غير

(قوله لجواز أن ينتهي قوام الملأ الى قوام الخ) حاصله منع وجود ملأين نسبة أرقهما الى أغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان حركة ذى الملأ الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين أيضاً لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز أن يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية ولك أن تنقل المنع الى نسبة المعاوقة وتقول لم لا يجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذى المعاوق الاغلظ على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقين بناء على ماذكره اقليدس كما لا يخفى

(قوله وبان المعاوق قد يكون من الضعف الخ) قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق لابد وان يكون له أثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر أن مراد الشارح بالمعاوق ما من شأنه المعاوقة لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام وأما القول بانا نفرض الكلام في الذي له أثر ظاهر

يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه (الثاني) من وجوه امتناع الخلاء (الجسم لو حصل فى الخلاء) سواء كان بعدا موهوما أو موجوداً (كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه أجزائه) فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال فى البعد الموجود المجرد (اذ اختلاف الامثال) انما يكون (بالمادة فاذا فرض حصول جسم فى حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لآخر مع تساويهما وذلك أيضاً نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح (والجواب أن كل العالم لا اختصاص له بحيز) دون حيز (فانه مالئ للاحياز) كلها اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح (فان قيل) ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل (الكلام فى كل جزء) من

[قوله الجسم لو حصل الخ] يعنى ان جواز خلو البعد عن الشاغل كلا أو بعضاً يستلزم على تقدير حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا امتنع الخلو فانه لا يمكن انفكاك الجسم عن مكانه حتي يحتاج الى المخصص

(قوله فان كان ساكناً فيه) أي لو خلي وطبعه فلا يرد انه يجوز ان تكون سكونه فيه بسبب من الاسباب

(قوله اذ اختلاف الامثال الخ) كما مر فى مبحث الماهية من ان الماهية ان لم تقتض التشخص لذاتها يعلل تشخصها بموادها وماقيل يجوز ان تكون الابعاد المجردة متخالفة الماهية منحصرة كل منها فى فرد فوهم لانه اذا كانت الابعاد متعددة كان البعد متحدا فيما بينها فلا تكون تلك الابعاد بعدا بل واقعة فى البعد

[قوله فان قيل الخ] الظاهر اسقاط السؤال والجواب عن البين والاكتفاء بأن اختصاص كل جزء لتلاؤم الاجسام وتنافرها فان مبني الاستدلال استلزام اختصاص الجسم بجزء دون آخر لترجيح بلا مرجح

فليس بشئ أيضاً لان مراد المجيب أن المعاوق الذى نسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز أن يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذى المعاوق الآخر فتبصر

(قوله وكذا الحال في البعد المجرد) قيل لم لا يجوز أن يكون هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس على أنواعها أو العرض العام على ماتحته والاحتياج الى المادة انما يلزم اذ كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم أن يكون المقتضى للتشخص مادة كما سلف

(قوله لزم اختصاصه به) فيه تأمل اذ يجوز أن يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سيأتي نظيره فى تعريفات الهيولى من غير اقتضاء له اذا خرج عنه حتى يلزم الاختصاص

أجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية (قلنا لعل الاختصاص) الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون (لتلاؤم الاجسام وتنافرها) فان الارض مثلا لثقلها تقتضي الحصول في الوسط الذي هو أبعد الاحياز عن الفلك وأنت تعلم أن النزاع ههنا فى الخلاء بمعني المكان الخالى عن الشاغل لافى أن البعد المفروض أوالموجود لايصلح أن يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعني وأيضاً ملء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لايمكن أن يوصف بمساواته اياه حتي يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع أن يكون المكان بعداً مجرداً لاستلزامه أن لايسكن جسم فى حيز ولا يتحرك عنه أيضاً لما عرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص أجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملاءمة والمنافرة (الثالث) من تلك الوجوه (انه اذا رمى حجر الى فوق فلولا معاوقة الملء) لذلك الحجر عن الحركة (لوصل الى السماء) وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة مادامت باقية يكون الحجر متحركا نحو الفوق وهي أعنى تلك القوة لاتعدم بذاتها بل بمصادمات الملء الذى فى المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة (والجواب انه) أى ماذكرتم من الدليل على تقدير صحته (انما ينفي كون مابين السماء والارض كله خلاء) اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء (ولا ينفى وجود الخلاء مطلقا لجواز أن يكون الغالب فى هذه

(عبد الحكيم)

[قوله لتلاؤم الاجسام الخ] يدل على ذلك تضد الاجسام واحاطة بعضها ببعض فان المحدد لاحاطته بالكل يقتضى ان يكون حصوله فى جزء من البعد الذى هو أبعد الاجزاء من المركز وقس على ذلك

(قوله وأنت تعلم الخ) يعنى ان فى الجواب اعترافا بما هو مدعي المستدل وفيه بحث لان فيه اعترافا بان لا خلاء بالنسبة الى الكل لا ان لا خلاء أصلا لجواز الخلاء بين الاجسام

(قوله وأيضاً ملء العالم الخ) يعني ان الجواب المذكور انما يجرى فى البعد الموجود دون الموهوم وفيه ان البعد الموهوم مطلقاً ليس بمكان عند القائلين به بل البعد المحدود لما مر من انه عبارة عن كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يماسهما ثالث ولا شك ان البعد الذي هو مكان كل العالم انما يتحدد بحصوله فيه وهو مساو له ويمتلئ به

(قوله لو صل الى السماء) بناء على ان الخلاء الي السماء

المسافة الهواء) الذى هو ملء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل (و) يكون مع ذلك (فيما بينهما خلاء كثير) وفي نسخة المصنف وفيما بينهما أى بين المسافة ويمكن ان يجاب أيضا بأن معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة فى ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار (وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى السراقات) جمع سراقة وهى الآنية الضيقة الرأس فى أسفلها ثقبة ضيقة وتسمى في الفارسية آب دزد (فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء و (وفتح المدخل خرج الماء) من الثقبة الضيقة (واذا سد) المدخل (وقف) الماء عن الخروج والنزول (وليس ذلك) الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضى نزوله (الا لانه لوخرج) الماء مع كون المدخل مسدودا (لزم الخلاء) واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار مايخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر

(قوله ثم تتقوي شيئاً فشيئاً) بالتنازع والتفاعل الواقع بين الطبيعة والقوة القسرية كما يحس ذلك في الماء الحار يصير باردا بعدما كان مغلوبا بالحرارة

(قوله بعلامات حسية) كل منها يوجب الظن لعدم الخلاء في صورة جزئية لاعلى عدمه مطلقاً فماقيل ان كل واحد من الوجوه انما يدل على امتناع الخلاء في الجملة لاعلى المدعي الذى هو امتناع الخلاء مطلقاً وهم

(قوله ثم تتقوى شيئاً فشيئاً حتي تعود غالبة) اعترض عليه بأن الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا تقوت وصارت غالبة من غير أن ينضم اليها شئ يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول وأجيب بأن الطبيعة التى تقتضي شيئاً اذا منع عنها مقتضاها ينازع المانع وتكسر سورته شيئاً فشيئاً وهذا معنى التقوي والحاصل أن الطبيعة تفعل فى افناء الميل القريب الذي أحدثه فيها القاسر الغالب عليها في أول الامر ولا تقدر على فنائه دفعة لانها لاتقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئاً فشيئاً الي أن لايبقى من الميل شئ أصلا وعند ذلك توجد الطبيعة ميلا طبيعياً الى ذلك الحيز الطبيعي فلا اشكال

(قوله وأما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار) اشارة الى الجواب عن الوجهين معا

(قوله واذا سد المدخل وقف الخ) قيل على تقدير القول بالجزء يمكن أن يقال اذا سد المدخل يجوز أن ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت أن امكان شئ من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا أن يبنى الكلام على الالزام فان القائلين بامكانه لايفرقون بين فرد وفرد

(قوله لزم الخلاء) فان قلت لم لايجوز التخلخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء أسهل عليها من تعظيم حجمه

ضيق رأس الآنية لم يمكن صدها بحيث لايدخل فيه الهواء أصلا واعتبر ضيق الثقبة في أسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر (الثانية الزراقات) جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل أحد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع (فانه) اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث تسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه (بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء) من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة (ولو وجد) في داخل تلك الانبوبة (خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره) أي لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها (فلا يخرج عنها) وهو باطل بشهادة الحس وأيضاً اذا أوصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة من الانبوبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء (الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص) فانا نشاهد أن المحجمة اذا وضعت على اللحم من أعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة (وما هو الا لانه) أي الشان هو بقدر (ما يمص من الهواء ويخرج منها) أي

(قوله الزراقات) من زرق الطائر زرقا اذا قذف زرقه

[قوله أنبوبة] في الصحاح نبب ينبب نبباً اذا صاح وهاج والانبوبة ما بين كل عقدتين من القصب وهي أفعولة والجمع أنبوب وأنابيب

[قوله من نحاس] مثلا

(قوله بقدر ما يدخل الخشب) أي بأقسام متساوية واعلم عليها بخطوط ثم أدخل في الانبوبة المملوءة بالماء يخرج الماء منها في كل مرة مقدار ما يخرج بالمرة الاخري بمقدار تلك الخطوط تدريجياً

(قوله وما هو) أي الارتفاع على مقداره لسبب من الاسباب الا للاستتباع المذكور فالضمير المنصوب للشأن وقوله بقدر متعلق بيستتبع والجملة الفعلية مفسرة له وأما قوله هو أنه فلا معنى له ولعله سهو من قلم الناسخ

(قوله ودخل الهواء من جانب آخر) يدل عليه البقابق واضطراب نزول الماء لمزاحمة صعود الهواء في الجرة الموضوعة في الماء

(قوله جمع زراقة) هي من زرق الطائر يزرق اذا قذف زرقه

(قوله وأيضاً اذا أوصل الخشبة الخ) نقل عن الشارح أن هذا الوجه أوفق بامتناع الخلاء والاول

من المحجمة (يستتبع) ذلك الهواء الممصوص المخرج منها (ما يملؤها)من اللحم (قسرا) أي استتباعا قسريا (ضرورة دفع الخلاء) ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا ألقينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها أو لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصاً قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها (الرابعة وكذلك يرتفع (الماء في الانبوبة) فانه اذا غمس أحد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص (مع ثقله) واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع (وما ذلك) الارتفاع (الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء) بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء (الخامسة انا اذا وضعنا أنبوبة) مسدودة الرأس أوخشبة مستوية (في قارورة) بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها (وسددنا رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها) وذلك بأن نسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سداً لا يمكن نفوذ الهواء فيه (فاذا أدخلنا الانبوبة فيها) أكثر مما كان بحيث لايخرج شيء من الهواء عنها (انكسرت القارورة (الى خارج واذا أخرجناها عنها) بحيث لايدخل فيها شيء من الهواء (انكسرت)

(قوله على الحديد) الذى هو أملس

(قوله لا يخرج منها أو لانه يخرج الخ) وذلك لعدم جذب الهواء الملاصق بالحديد دفعة لعدم استواء أجزائه

بامتناع التداخل والحق أن الوجه الاول لايدل على نفى مذهب الخصم أعنى مثبت الخلاء لانه لايدعي وجود الخلاء فى جميع الاشياء بل امكانه ووجوده فى الجملة وذلك الوجه انما يدل على أن لاخلاء في داخل تلك الانبوبة لا على المدعي الذى هو امتناع الخلاء مطلقاً

(قوله واذا أخرجنا عنها الخ) فان قلت فلم لاينكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد قلت لان تعظيم حجم الهواء أهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما أشرنا الى مثله قال الشارح فى حواشى حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء فى أحد الوجهين وامتناع التداخل فى الآخر لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب أن الهواء لايتكاثف الا بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه وفيه بحث لاستلزامه الانكسار فى الظرف الحديد أيضاً والظاهر خلافه والصواب ماحققناه تأمل

الى داخل ولولا أنها مملوءة) بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا تحتمل شيئاً آخر (لم تكن كذلك) أي لم تنكسر بالادخال الى خارج ولولا أنها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا أياها لم تنكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا (والجواب ان شيئا منها) اى من العلامات المذكورة (لايفيد القطع) بامتناع الخلاء (لجواز ان يكون) ماذكرتم من الامور الغريبة (بسبب آخر) مغاير لامتناع الخلاء لكنا (لانعرفه) بخصوصه (فهي) أي العلامات المذكورة (امارات) مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف (واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما أقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لايقع به للخصم الزام) فهذه الامارات لاتقوم حجة علينا وان أمكن أن تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم فى ثبوت هذا المطلب عندهم ﴿ فروع ﴾ على القول بالخلاء (الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا) موجودا (فاذا حل) البعد الموجود عندهم (في مادة فجسم والا) أى وان لم يحل في مادة (فخلاء) أى بعد موجود مجرد فى نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملؤه أو غير مشغول به فانه فى نفسه خلاء (ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر) من أن حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم أن يكون الجسمان بحيث لايتلاقيان ولايكون بينهما مايلاقيهما (الثانى منهم) أي من القائلين بالخلاء أعنى بالبعد الموجود المجرد فى نفسه عن المادة (من جوز ان لايملأه جسم) فيكون حينئذ خلاء بمعنى أنه بعد مجرد عن المادة وبمعني أنه مكان خال عن الشاغل (ومنهم من لم يجوزه) فيكون حينئذ خلاء بالمعني الاول دون الثانى والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين أطراف الطاس على هذا المذهب بعداً موجوداً مجردا فى نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الان الاول لايجوز

(قوله لامتناع الخلاء) بل لعدمه

(قوله مفيدة للظن) أي فى الصور الجزئية

(قوله الخلاء) بمعني البعد لا بمعنى المكان الخالى عن الشاغل

(قوله الا بعد الجسم الخ) أي السطح الباطن القائم به

(قوله ولولا انها مملوءة الخ) فيه ماسبق من انه لايدل على المطلوب كما حققناه هناك

(قوله فاذا حل فى مادة فجسم) أي جسم تعليمي

خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول بأن المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو فى داخل الطاس (الثالث قال ابن ز كريا في الخلاء قوة جاذبة) للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات) وينجذب في الزراقات كما مر (وقال بعضهم فيه قوة دافعة) للاجسام (الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله أعنى أن يتفرق أجزاؤه ويداخلها خلاء (يفيد) ذلك الجسم (خفة) دافعة له الى الفوق والجمهور على أنه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

﴿ المرصد الثالث فى الكيفيات ﴾

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه أصح وجوداً من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى أظهر الموجودات الا أنه قدم الكم عليها لما مر من أنه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) أربعة ﴿ المقصد في تعريفه وأقسامه ﴾ الاولية (أما تعريفه فانه عرض لا يقضى القسمة واللا قسمة اقتضاء أوليا) أى بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية فى الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من أمور متساوية لاتحد أصلا ولا ترسم رسما تاما (ويجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والعدمية) أيضاً (بشرط أن تكون) تلك الامور (أجلى) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح أن يقال) مثلا (الجوهر ما ليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر أحدهما فى تعريف الآخر (و) لا أن يقال (الكم ما ليس بكيف ولا أين الى آخر المقولات) لانها

(قوله وهو الحق) كما بينه الشيخ في الشفاء

(قوله لاتحد أصلا) لا تاما ولا ناقصاً لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جنس لها

[قوله والعدمية] كالتعريف المذكور

(قوله والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق) أما بطلان القول الاول فلأن الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب أن يمسكه عند وصوله اليه وان لايمكنه من أن يفارقه وينفصل عنه على أن ابن زكريا ان أراد خلاء موهوما فلا خلاء في السراقات حال الشغل بالماء وان أراد خلاء موجودا فما الفرق بين السراقات وغيرها وأما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض أجزائه بالدفع منه الى آخر أولى من العكس فيلزم أن لايسكن الجسم فى الخلاء

ليست أجلى من الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم) فانه يقتضى القسمة لذاته (وبقولنا) ولا يقتضي (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيتين لها (عند من قال انهما من الاعراض) أي على القول بأنهما موجودتان فى الخارج وأما على القول بأنهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء أوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيقى (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضي اللا قسمة

[قوله لا يقتضي القسمة] أى قبول القسمة الفرضية لان الكم لا يقتضى نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا ينا فى فعليتها

[قوله عن خروج الخ] زاد لفظ الخروج لان القيود فى حيز النفى يفيد الشمول والدخول

[قوله العلم الخ] والاصوات الآنية

[قوله والعلم بمعلومين] بل الكيفيات العارضة للكميات أو لمحلها كالسواد القائم بالسطح أو الجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية وأما مثال المتن أعنى قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء ههنا لا باصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء فى المعلومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضى اللا قسمة والعلم مطابق له فكون مقتضياً لها بالتبع ولاجل ذلك جعل الامام فى المباحث المشرقية والكاتبي فى شرح الملخص والشارح فى حواشى شرح التجريد هذا القيد أعنى اقتضاء أولياء متعلقاً بيقتضي اللا قسمة فقط وأما ما قيل انه مبني على أنه اذا اعتبر قبول القسمة واللا قسمة فى العرض فلا بد من جعله متعلقاً

(قوله وبقولنا اقتضاء أوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمصنف فى جعل الاولية قيدا لمطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا مناقض لما ذكره فى حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بأن الاولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لاحاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيقى أن القسمة واللاقسمة انما اعتبرت فى التعريف المذكور فى هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضى انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد شخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبنى على أن الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لا أنفسها كما أشار اليه فى حواشى حكمة العين وأما فى التعريف الذى ذكره فى حواشي التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الي الموضوع ولا شك أن العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضى انقساما في محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام فى تلك النفس أصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضى اللاقسمة فى محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لا لذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

لكن ليس اقتضاؤه أوليا بل بواسطة معلومة والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف (وبالاخير) أى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) أى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من أنها لاتقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع القيد الاخير قوله ولا يتوقف تصوره علي تصور غيره فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور أمور أخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لاتتصور بدون متعلقاتها أعني المدرك والمعلوم مثلا لكن

(عبد الحكيم)

بالاقتضاء مطلقاً وان اعتبر قبول القسمة واللا قسمة فى محله على ما هو المنصوص في بعض العبارات فهو متعلق بالاقتضاء المقيد باللا قسمة لان عدم انقسام الحال يقتضى عدم انقسام المحل فى الحلول السرياني فالعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لا يقتضى انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشيء أما أولا فلانه مبنى على ان يكون قيد فى محله متعلقاً بالقسمة واللا قسمة أي لا يقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء أولياء ولا يخفى فساده لانه حينئذ لا يخرج النقطة بقيد اللا قسمة لانها لا تقتضى عدم انقسام محلها أعنى الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضى أى لا يقتضى حال حصوله فى محله وفائدته ان المعتبر عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجي دون الذهنى والا لم يخرج الكم لان اقتضاءه القسمة ليس في الذهن والا لم يمكن تصوره بدون تصور القسمة وأما ثانياً فلان في الحلول السرياني المحل والحال متلازمان فى الانقسام وعدمه الى الاجزاء المتباينة في الوضع فالقول بالتفرقة وهم لايقال الكيفيات اما مركبة فى الخارج فتكون مقتضية للقسمة أو بسيطة فتكون مقتضية للا قسمة فلا يكون التعريف صادقا على شيء من أفراد المعرف لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضياً لها لان المقتضى يجامع المقتضي والبساطة الخارجية تقتضى ان لا يكون لها جزء خارجي لا ان لا ينقسم فان السواد بسيط فى الخارج منقسم بحسب انقسام المحل

(قوله معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضائها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ماينسب اليه

(قوله لا تقتضى لذاتها النسبة) وان كانت عارضة لها

(قوله على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كماهو المتبادر فلا يلزم خروج الكيفيات المركبة

[قوله فان الاعراض النسبية الخ] هذا على تقدير كون النسبة ذاتياً لها ظاهر وأما على تقدير عروضها لها فلا لان تصور المعروض لايتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير

ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانها تعقل العلم أولا ثم تدرك متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما أقسامه فهي أربعة) الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) أى الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) فى هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من أراد

[قوله معلولة لها] أشار الي ان المراد نفي التوقف الذي يقتضى التقدم لا الاستلزام

[قوله وكذا الحال] أي فى انها موجبة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها

(قوله وكالجذرية والكعبية) العدد المضروب فى نفسه يسمى جذرا والحاصل منه مجذورا واذا ضرب ذلك العدد في الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعباً والحاصل مكعباً

(قوله واعترض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها بدون الغير لامجرد الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة وبرسوم أخرى

(قوله بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها) فيه أن حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور هو أن النسبة لازمة لها لاذاتية ولذلك يقال تصورها يستلزم تصور غيرها ويوجبه وأما التوقف فممنوع

[قوله وكالجذرية والكعبية] أعاد الكاف لكونها من العوارض العددية لاالمقدارية واعلم انه اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع أيضاً ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية

[قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ] قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار أن تعقل ذواتها ضرورية كانت أو مكتسبة بالقياس الى تعقلات أمور أخر وهذا المعنى لايتحقق في الكيفيات المكتسبة وأيضاً المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتبارى كما حقق في موضعه قلت أما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لاباعتبار كذا اللهم الا أن يقال حاصله أن كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على أن المراد بالغير فى تعريف الكيف الخارج على انه لايدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا أن يضم أيضاً أن المراد عدم توقف كنه حقائقها وأما الثاني فلأن الاعراض بالنسبة الى كل جزء من أجزاء الحد والتغاير حينئذ حقيقي لابالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لايلتفت اليه في هذا المقام

اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها) أربعة (الاول) وهو أجودها (انه) أي الكيف (اما أن يختص بالكم أولا) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (أولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال أو كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم أن الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعداداً جاز أن يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته (انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه أولا) حذفا لمؤنة الترديد * (الثانى) من وجوه الحصر ﴿قال ابن سينا﴾ فى الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) أى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل مايجاور محلها حاراً وكالسواد فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة

(قوله حذفا لمؤنة الترديد) لامؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره

(قوله كالحرارة) وكذا الحال فى المذوقات والمشمومات والمسموعات فانه يتكيف الاعضاء التى فيها الحواس بكيفية مدركاتها

(قوله فانه يلقى شبحه الخ) ليس المراد منه القاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلا في الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الي الخضرة مثلا اذا نظر الي غيرها يحس لونه مخلوطا بالخضرة لتكيف العين والخيال بهما

[قوله فان فعله في الجسم] أي فى جسمه كذا فى الشفاء

(قوله هو التحريك) وأما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس

[قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ] قيل ان أراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق أيضاً وان أراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه فى الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبحه فى العين وأجيب بأن تأدى الثقل الي الحس المشترك فرع كونه محسوساً بالحس الظاهر وذلك أول المسئلة فتأمل

(قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة أو مبدؤها وأياما كان فقد يعطي الجسم الملاقى لمحلها مدافعة أو مبدءها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة أو مبدؤها الطبيعيان ولا يعطي الجسم الملاقى اياها

عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عندشروعه في الكيفيات المحسوسة نص علي أن الثقل والخفة منها اذ لايجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة أخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما أيضاً في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك)هو المختص بالكميات (والا)وان لم يتعلق بالكم (فللجسم) أى فيكون ثبوته للجسم (إما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية أعني الاستعداد (أو نفسانيا) أي من حيث أنه جسم ذونفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (وينتقض) هذا الحكم الكلي (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) أي غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) أى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وأيضاً فقد اعترف) ابن سينا في طبيعيات الشفاء (أنه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور لاقتضائه أن يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه الحصر وهو أيضا مذكور في الشفاء أن يقال الكيف) اما أن يتعلق بوجود النفس وذلك بأن يكون للنفوس أو للاجسام من حيث أنها ذوات النفوس (أولا) يتعلق بوجود النفس (والثاني اما ان يتعلق بالكمية

بثقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذ قيل وفيه ان الحرارة فى المجاور أيضاً كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلاواسطة

(قوله اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم الخ) في الشفاء يظن بهما انهما من باب الكمية

(قوله ولا يمكن ادخالهما الخ) فى الشفاء قد يظن بهما انهما من باب القوة واللا قوة

(قوله مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود أولا مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود آخرا تحقيق كونهما من جملة المحسوسات

(قوله وينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه

(قوله فانه غيرمعلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه فمحسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا المنع

[قوله بان يكون للنفوس] كالعلم والقدرة والارادة

[قوله أو للاجسام الخ] كالحيوة واللذة والالم والصحة والمرض

(قوله أما من حيث كونه جسما) أورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل في ثبوته للجسم وليس بشيئ لان القسم الثاني هذا بعينه

أولا) يتعلق بها (والثاني اما استعداد أو فعل قلنا ولم قلت ان الاخير) أعني الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز أن يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء أيضا لكنه زيفه بما ستعرفه أن يقال الكيف (اما أن يفعل بالتشبيه) كما مر (أولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (أو يتعلق) بالاجسام (والثاني امامن حيث الكمية أو الطبيعة) أي يتعلق بالاجسام امامن حيث كميتها أو من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل أو الانفعال (ولا يخفي مافيه) وهو مامر في الوجه الثاني من أنه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الي آخره (مع أنه) مزيف بما ذكر في الشفاء من أنه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

الفصل الاول في الكيفيات المحسوسة

قدمها لانها أظهر الاقسام الاربعة (وهي ان كانت راسخة) أي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهي سبب

[قوله يضيع الكيفية الخ] في الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات في هذه المقولة وكانت الكيفيات ما يعرض للجواهر الجسمانية فيجب ان ينقسم علي نحو ما قلنا

[قوله بالاعداد العارضة للمجردات] قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن أحوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بأن البحث فيها عن أحوال مايستغني عن المادة في الذهن لافي الخارج أجيب بأن الحساب ليس ينظر فيه في العدد مطلقاً بل من حيث لايوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

[قوله لانها غير عارضة للاجسام] فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح في أول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نبهناك في أوائل مباحث الكم أن المراد عدم عروضها للمجردات أولا وبالذات ويمكن أن يقال في دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة أن المراد اما ان لاتتعلق بالاجسام بدون النفس أصلا أوتتعلق بها في الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضييع

للانفعال ومتبوعة له (الثانى انها تابعة للمزاج) التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع في مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التى هى نوعها (فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها أشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزاً لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم أشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات فقال (وهو) أي القسم الثاني (يشارك القسم الاول في سبب التسمية) بالانفعاليات كما أشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثاني (اسم جنسه) الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل أدنى منه فنقص من الاسم شيء ثم أطلق عليه الباقى ﴿وأنواعها﴾ أى أنواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة ﴿النوع الاول الملموسات﴾ المسماة بأوائل المحسوسات لوجهين أحدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان

(قوله فسميت بها) بطريق المجاز أو النقل كذا في الشفاء

[قوله ثم أشار] كلام على سبيل الاستئناف أو عطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قيل اذ هو لسرعة الخ وهو يشارك الخ

(قوله فحرم القسم الثانى) على صيغة المجهول من حرمه الشيء يحرمه اذا منعه اياه كذا فى الصحاح وكان الظاهر فحرموه الا أنه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به

[قوله فنقص الخ] فعلى هذا لا استعارة ولا نقل

[قوله لوجهين الخ] حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون أقدمها ادراكا وحاصل الوجه الثاني عمومها من حيث الوجود فيكون أقدمها وجودا

[قوله أوبنوعها كحرارة النار] مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع أو المراد بالنوع أعم من النوع الاضافى

[قوله المسماة بأوائل المحسوسات] أي أقدمها في المحسوسة وأظهرها وكل من الوجهين يدل عليه أما الاول فلأنه يفيد أن كلا من الحيوانات يدركها وأما الثاني فظاهر

بقاءه باعتدال مزاجه فلابد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في أعضائه وأما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثاني أن الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسرفيه أن الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف أي خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة أو يختلط بأجزاء من حاملها والسمع يتوقف على مايحمل الصوت اليه فلابد أن يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط

(قوله باعتدال مزاجه) النوعي وأما بقاء الشخص فنوط به الصحة

(قوله في أعضائه) أى في ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لان اللمس واجب في كل منها

(قوله كالخراطين) هو الدود الاحمر الذى يوجد في عمق الارض ويقال له معاء الارض

(قوله وكالخلد) بضم الخاء المعجمة وسكون اللام كورموش

(قوله فانه لاحاجة به الى متوسط الخ) وأما المحل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة في شئ من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد أو بفرد أضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى أو المساوى يمنع ادراك كيفية المحسوس على ما يشهد به التجربة

(قوله منتشرة في اعضائه) الا مايكون عدم الحس أنفع له كالكبد والطحال والكلية على ماتقرر في موضعه

(قوله كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض يقال له معاء الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة من الضرورة لايستلزم الا جواز الخلو عنها لاوقوعه قطعاً فيجوز أن يكون سائر مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لامفقودة بالكلية

(قوله خالية عن الطعوم) لتؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لايدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الخلط ألا يرى أن المحموم يجد طعم العسل مراً

(قوله بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات) قيل عليه كما أن تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة يمنع الادراك على ماينبغي فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل أيضاً مانع كما ان تكيف محل الشم برائحة يمنع ادراك رائحة أخرى فالسر المذكور يقتضي أن يكون

حتي يلزم خلوه عن الملموسات (وفيه) أي فى هذا النوع (مقاصد) خمسة ﴿الاول فى الحرارة﴾ كما أن الملموسات سميت أوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع أعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت أوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية (وفيها) أى في الحرارة (مباحث) خمسة (أحدها فى حقيقتها قال ابن سينا) في الشفاء (الحرارة هى التي تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) أى هى تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات أيضاً كذا ذكره فى كتابه (و) بيان (ذلك أن الحرارة فيها قوة مصعدة) أى محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا أثرت الحرارة فى جسم مركب من أجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) أى فى رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء (اللطيف منه) أي من ذلك الجسم انفعالا (أسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره (فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لا ينفعل الا ببطء وربما لم تفده الحرارة خفة تقوي على تصعيده (فيلزم منه بسببه) أى بسبب ما ذكر من حال اللطيف

(قوله أى هي تجمع الخ) فمعني العكس خلاف ما ذكر

(قوله كذا ذكره في كتابه) أي حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور فى كتابه وان وقع في كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما في الزبد وتفرق المتماثلات كما فى شقاق الارض في شدة البرد

محل اللمس أيضاً خالياً عن الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم فالجواب أن العقل لايحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة بأسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لايمنع ادراك البرودة فى الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئى بشيء من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك

(قوله لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لايلزم أن يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا أوائل الملموسات أيضاً بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية اذ لايلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق فى موضعه

(قوله أى هي تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول أعنى تفريق المختلفات ظاهر لان جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها أي خلافه وأما بالنسبة الى الحكم الثانى فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفاً لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه أن البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات أيد تفسيره بقوله كذا ذكره فى كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا أثرت فى المركب المتخالف الاجزاء مثلا أوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل أن الحرارة توجب تسييل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) فى الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة والكثافة التى تألف منها المركبة الاجسام (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى ما يجانسها لان طبائعها تقتضي الحركة الى أمكنتها الطبيعية والانضمام الى أصولها الكلية (فان الجنسية علة الضم) كما اشتهر فى الالسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذى هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا) الذى ذكره ابن سينا من أحوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) أى بعداً عن الصواب وتجاوزاً عنه (لان ماهيتها أوضح من ذلك المذكور فان كثيراً من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذى هو الآثار المخصوصة (لا يعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها ما لم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها) أى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكيفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على أحوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه أكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى

(قوله معدة للاجتماع) أى مهيأة له وليس المراد المعني الاصطلاحى اذ لا يمتنع اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبائعها

(قوله فان كثيرا الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفا بالاخفى

(قوله لانا نقول) جواب بتغيير الدليل يعنى انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان

(قوله فان كثيراً من الناس) الخ) قيل عليه معرفة الكنه لايمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه آخر أيضاً أجيب بأن المقصود من التعريف تصوير الماهية بكنهها أى بوجه أكمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم تحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض أحوالها وآثارها لمزيد تمييز لها كما ذكره الشارح فان شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتي لو علم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لابالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى أن يقال في ابطال كونه رسما حقيقياً أن الرسم هو التعريف ببين بلازم ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ لايلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم أن المؤثر فى ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهرى

(قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب أن المناقشة المذكورة ليست بمضرة فى أصل المقصود

معرفة ماهيتها ألا تري الى ما ذكره المحققون من أن المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن أن تعرف الا باضافات واعتبارات لازمية لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها (واعلم أن هذا) الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديداً) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (وأما اذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لا تفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) فى ذلك الجسم (متقاربة) فى الكمية (كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكلما حاول) اللطيف (الخفيف صعوداً منعه) الكثيف (الثقيل عن ذلك (فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث

الاحساس بجزئياتها الخ

(قوله مثل ما تفيده الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقائقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالي الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لو عرف بالذاتيات لكان أقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها فى الحقائق متعذر وما قيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشيء بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلا فجوابه ان ذلك في الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولا يصير آلة لتحصيل ما ليس بحاصل

(قوله وحينئذ) أي حين لا يفرقها النار ففيه تفصيل

(قوله متقاربة فى الكمية) التقارب فى الكمية دليل التقارب فى القوة لكون القوي متشابهة في العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقي سواء قلنا بامتناعه أولا

وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف أصلا فان الاحساسات بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام أعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان العام ذاتياً للخاص أم لا لان العام أكثر افرادا فيكون الاحساس بها أوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته أقرب فيكون أعرف

(قوله متقاربة فى الكمية) لاشك أن المعتبر فى هذا القسم أن تكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب في الكمية ينبيء عن التقارب فى الكيفية فاكتفى به

من ذلك حركة دوران) كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البوتقة (ولولا هذا العائق) أعني شدة الالتئام والالتحام بين أجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق أجزاء جسم لا يشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذي هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل في الذهب ونظائره (دليلا على أن النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جداً) أي غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) أي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته أي لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا أثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (أولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جداً (فتفيده) الحرارة اذا أثرت فيه (تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جداً لم يتأثر) بالحرارة فلا يذوب ولا يلين (كالطلق) فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها أصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطاق استغنى عن الخلق ﴿تنبيه﴾ على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو أن يقال (الفعل الاول لها) أي للحرارة هو (التصعيد) والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد (والجمع

(قوله حركة دوران) فان كل واحد منها لا يقوى على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما في القوة فيجذبه على الدوران ويصعده كما يشاهد في البوتقة ارتفاع أجزاء الذهب في وسطها

(قوله جائز) أي ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجباً لكفايته فيما هو المطلوب

(قوله وان غلب اللطيف جدا) بقي ان يكون اللطيف غالباً لا جدا فلعله داخل في التقارب

(قوله بسبب ما يمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعاً فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع أو المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الي وجود المانع فلا محذور

(قوله بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفي المتوجه الي غلبة اللطيف على الكثيف جداً يشمل غلبته في الجملة ويشمل أيضاً صورة التساوى وغلبة الكثيف جداً أو في الجملة فبعض هذه الصور مذكور بحكمه صريحاً وبعضها اما مندرج في التقارب أو غير معلوم التحقق

[قوله الفعل الاول لها التصعيد] سياق كلامه يدل على أن الفعل الاول لها التخفيف أي احداث الخفة فأولية التصعيد بالقياس الي الجمع والتفريق

والتفريق لازمان له) فانه اذا حدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصى فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع أجناسها بمقتضي طباعها كما مر (ولذلك) أي ولما ذكرنا من أن الفعل الأول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا في) كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) أى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن مايجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) أى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المماثلات) لما عرفت (وتحدث) أى ومن أحوال الحرارة انها تحدث (تخلخلا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث أيضاً (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو أن تنتفش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب (لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين أجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع أجزاء الكثيف أيضاً فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما أورد الضمير مذكرا اما بتأويل المذكور واما لرجوعه الى المذكر أي لتحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) أى على ماذكرنا من ان

(قوله أى تجعل محلها الخ) اندفع بهذا التفسير ما قاله الامام من ان قوله فعلية مستدرك لكن تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية فى مقابلة الانفعالية فى اطلاقاتهم

[قوله قال ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة] قال الامام في المباحث المشرقية واعلم أن قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التى تؤثر فى أمر ما والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر فى أمر ماهو الحركة فيكون الدال على مفيد الحركة دالا بالتضمن على المفيد المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة مايقال انه جوهر جسماني حيوانى فى كونه مكررا فالاولي حذفه

[قوله فيحدث التكاثف من باب الوضع] قيل ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة أيضاً لان الاجزاء اللطيفة إذا خرجت من البين فلا شك فى حصول غلظ القوام للباقي فتأمل

[قوله وربما يورد عليه الخ] قد يجاب بأن ماذكر من حكم الحرارة لتميزها عن البرودة وقد حصل ولا يقدح في المقصود ماذكر من انه قد يفرق المماثلات أيضاً

النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات كاجزاء المـاء) فانها متماثـلة (وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقـد تجمـع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا أثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهـما فلا يصح شيء من ذينك الحكمين (ويجاب بأن فعلها فى الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا أثرت فى الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم أنه يختلط ويلتزق بذلك الهواء أجزاء مائية فتصعدمعه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة فى الماء إحالته الى الهواء (لاتفريق) بين أجزائه المتماثلة (و) بأن فعلها (فى البيض احالة فى القوام لاجمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد فى بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) أى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير * (ثانيها) أى ثاني مباحث الحرارة (كما يقال الحار لما تحس) أى تدرك

(قوله فلا يصح الخ) قال الشـارح قدس سره فى حواشى شرح طوالع الاصـفهاني هذا الحكمان اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت فى الجسم البسيط كالماء فأفادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات

(قوله ثم انه يختلط الخ) أشار بايراد كلمة ثم الى ان الاختـلاط والالتزاق ليس ناشئاً من الاحالة والتفريق بين الهواء والماء بل هو أمر اتفاق في الشفاء فاما ماظن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق المـاء بل اذا أحال أجزاء رفعه هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء أجزاء مائية تتصعد مع الماء ويكون بخارا فاندفع ماقيل ان أراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فسلم لـكن التفريق بين المختلفات أيضاً ليس فعلها ابتداء وان أراد انه ليس فعلها مطلقاً فممنوع

(قوله بواسطة التقطير) أى تقطير الاجزاء المائية عنه .

[قوله لاتفريق بين أجزائه المتماثلة] حاصل ماذكره أن الحرارة اذا أثر فى الماء مثلا يحيل بعض أجزائه الي الهواء ويحركه الي العلو ويلتزق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة أصلا وبهذا اندفع ماقيل ان أراد أن تفريق المتماثلات ليس فعـلا للحرارة أولا فتفريق المختلفات أيضاً كذلك وان أراد به انه ليس فعلا لها أصلا فممنوع اذ التفريق الحاصل فى المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وبسببها

[قوله يوجب غلظاً فى قوام الصفرة] فان قلت هذا يناقض ماقد سبق من أن الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيدها معاً بحسب القوابل فلا محذور

(حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال أيضا لما لاتحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيوانى (والتأثر منه) أي تأثر البدن من ذلك الشئ (كالادوية والاغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم فى معرفته) أى معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان * الاول (التجربة) وهى ظاهرة (و) الثانى (القياس) والاستدلال من وجوه أربعة (فباللون) أى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على أفراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على أحوال أمزجتها كما فصلت في الكتب الطبية (وهو أضعفها) أي القياس و لاستدلال باللون أضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ماسيجئ فى الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان أحدهما أسرع انفعالا من الحار أو البارد دل ذلك على أن فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير (أو) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعل انفعالا أسرع كان ذلك أدل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز أن تكون سرعة انفعاله لضعف قوامه (ثالثها الاشبه)بالصواب (ان الحرارةالغريزية) الموجودة فى أبدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) أنواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى

(قوله مماسة البدن الحيوانى) بالتناول أو بالتلطخ

(قوله أي تأثر البدن الخ) بان ينفعل ذلك الشئ عن الحار الغريزى فيتأثر البدن من حرارته أحس بها أولا بعد التكرار أو الكثرة فيتناول الحار بالقوة الذي فى المرتبة الاولي فان مراتب الادوية قد جعلت أربعاً الاولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر أو يكثر والثالثة ان يوجب ضررا بينا لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد

(قوله ان الحرارة الغريزية) التى هي آلة للطبيعة فى أفعالها كالجذب والهضم وغيرذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوي على ما حكى الشيخ عنه فى الشفاء

[قوله لاختلاف آثارها] يحتمل أن تكون تلك الآثار آثار الوجود وناشئة من التشخصات المعينة

الحقيقة (فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) من الاضرار بها (مالا يفعله حر النار) فلابد ان يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (أشد الاشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة النارية) التى لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى أن السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة أيضاً ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لاتنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة

(قوله فيفعل الخ) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة الكوكبية للنارية ومغايرة الغريزية للنارية ولا يدل على مغايرة الكوكبية للغريزية ووجهه ان الكوكبية اذا قويت وأفرطت أوهنت القوى وأفسدت أفعال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما فى الشبان زادت الافعال الطبيعية جودة

(قوله في عين الاعشي الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذي يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلا وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يضره حرارة الشمس بل تنفعه وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مسخرة فتكون سبباً بعيدا للاضرار

(قوله لا يدفعها الخ] فان كانت القوة لا تنفعل عن السم الوارد أصلا فلا يتأثر البدن عنه أو تدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه أو بامداد دواء يفيدها قوة وان كان الدواء واردا بعد السم لاقبال الطبيعة على الدواء لموافقتها لها في حفظ التركيب

وان كان لايخلو عن بعد لتحققها فى جميع أشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية

[قوله فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى] فان قلت الاعشي هو الذى يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لامضرة كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ماذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا حتى اذا أمسى لايبصر شيئاً واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئاً فشيئاً حتى اذا أصبح أبصر وهكذا بقى ههنا بحث وهو انه يحتمل أن يكون المؤثر فى عين الاعشي نفس الضوء لاحرارتها فالاقرب أن يقال فى بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

[قوله فان الحرارة الغريبة الخ] لاحاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل وارداً على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف فى الورود المذكور

[قوله فانها آلة للطبيعة] الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لاالاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتى فى مباحث القدرة

فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن أن تستولى عليها الحرارة الغريزية كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية (ومنهم من جعلهما) أى الغريزية والنارية (من جنس) أى نوع (واحد) فان الامام الرازى قال والذى عندى أن النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ فى الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن فى القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية أفادت المركب من الطبخ والنضج مايعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق أجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل

(قوله الرطوبات الغريزية) وهى الحاصلة في بدن الحى بعد تفاعل العناصر

(قوله ومنهم من جعلهما الخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الاطباء

(قوله بل فى كون الغريزية الخ) أى قائمة بما هو داخل في المركب موجب لالتئام أجزائها

[قوله ومنهم من جعلهما أى الغريزية والنارية من جنس] ورد بأن الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك في بشرته ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخاً عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعاً وحكي عن ارسطو أن الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول علاقة النفس

[قوله بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب) ارادانها كالجزء فى عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لاشك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو أن سياق كلامه يدل على أن الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزءا من المركب ألايرى الى قوله حتى لو توهمنا الغريبة داخلة الخ فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارته حرارة السموم مع انها لم تصر بعد جزءا من الغريزيه كيف وانها متأخرة زمانا فى لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقاة مع الغريزية كافياً في صيرورتها جزءا من الغريزية لكان حرارة السموم أولي بان تصير جزءا منها ويمكن أن يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الأدوية أشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا منها أسهل وأسرع كما أن بعض الأغذية كاللحم أسرع هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير من الأغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلها فى الدفع

واحدة منهما انفعل فعل الاخرى والى مانقلناه أشار المصنف بقوله (فالغريزية) هي الحرارة (النارية) التى خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به التئام) تام بين أجزاء المركب (فاذا أرادت الحرارة) الغريبة (أو البرودة تفريقها) أى تفريق أجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحارين الغريزي والغريب (ان أحدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين في الماهية * (رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد أنكره أبو البركات واليه الاشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب أن تسخن الافلاك)سخونة شديدة جداً بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التى هى في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة فى البحر المحيط (فيصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج ناراً لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها فى تسخينها (والجواب أن مواد الافلاك لا تقبل السخونة) أصلا (ولا بد) فى وجود الحرارة (مع المقتضي) الذى هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (لملاسة سطوحها لا تحرك بحركة الافلاك فتتسخن) بالنصب على أنه جواب النفي والحاصل أن مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان أملسان فلا يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر فاذن أجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا حركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (ولهم كلام مناقض لهذا) الذى ذكروه ههنا من أن العناصر لا تحرك بحركة الافلاك (فيسأتيك)

(قوله واستفادت) أي استفاد المركب لاجلها فالاسناد مجازى

(قوله وليست العناصر) ولو سلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لا تحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتي

(قوله فانها لملاسة سطوحها لا تحرك الخ) يعنى ان سطوحها ملساء فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية فلك القمر لعلاقة بينهما ان يتحرك جميعها

(قوله على انه جواب النفى) أي لا حركة فلا تسخن

[قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا] قيل الاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة

(قوله بمنزلة القطرة فى البحر المحيط) اشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير

في موقف الجواهر (انهم قالوا النار تحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين أن يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب أن يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها * (خامسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عما من شأنه أن يكون حاراً) واعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شأنه أن يكون حاراً وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله) أى هذا القول (انها) أعنى البرودة (محسوسة) كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء برداً شديداً جداً ثم يضعف ذلك البرد شيئاً فشيئاً الى أن ينعدم بالكلية مع أن جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلا تكون البرودة أمراً عدميا (بل الحق أنها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها أن تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا

﴿ المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث ﴾ أحدها الرطوبة سهولة الالتصاق) أي كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار في

(قوله وليس التحريك الخ) هذا الكلام منع للسند فان المجيب كان مانعاً للزوم حركة العناصر مستندا بانها ملساء فيجوز ان لا تحرك بحركة الافلاك

(قوله فالاولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الاولى

(قوله في الجواب) أى عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لا عن شبهة أبي البركات

(قوله لان البرد الخ) متعلق بالنفى وعلة له

(قوله أي كيفية الخ) يعني أن تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازى لان الالتصاق وسهولته من

(قوله النار تحرك بتبعية الفلك) قيل الحق في هذه المسئلة انها تحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة العدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

[قوله فالاولى في الجواب أن يقال) قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بأن يقال أي الاولى أن ان يقال في أثناء الجواب يعنى بدل قوله والعناصر لملاسة سطوحها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سؤال أبى البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

(قوله أى كيفية تقتضى الخ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة أمر نسبي وليس من مقولة

تفسير الرطوبة عند الامام الرازي (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب أن يكون الاشد التصاقا أرطب) مما هو أضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب أن يكون العسل أرطب من الماء) لان العسل أشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه أكثر مما يلزمه من الماء وأشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك أن كون العسل والدهن أرطب من الماء باطل (فهي سهولة) أي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان أحدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف بانه

الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضي ذلك فلا يرد ماقيل ان الرطوبة لوكانت عبارة عن سهولة الالتصاق لوجب أن يكون اليابس المدقوق دقاً ناعماً رطباً لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر أجزائه والتصغر ليست بكيفية وأما ماقيل من أن التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشيء لان من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لايقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله

(قوله قال ابن سينا الخ) في الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتشنا أحواله نجد فيه التصاقاً بما يماسه فالجمهور ظنوا أن الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو أشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل أرطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء أكمل في هذا المعنى وبما نقلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تفسير الامام تفسير الجمهور الي تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فايراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام والجواب عنه بما ذكره سهو

(قوله لانه اذا كان الخ) التقريب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق معلولا للرطوبة بل سهولته

(قوله له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها

الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب أن يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطباً لكونها كذلك ويجاب بانه يجوز أن يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولامانع فرط اللطافة لاعلى رأي الامام

(قوله ولا شبهة في أن الماء الخ) قد يمنع ذلك بجواز أن تكون رطوبته باعتبار أمر آخر مجهول الماهية

رطب باعتبار أحد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني (قلنا هو) أي العسل (أدوم التصاقاً) وأشد التصاقاً من الماء (لا اسهل) التصاقاً منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتي يلزم ان يكون ما هو أشد وأقوى في الالتصاق أرطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقاً أرطب وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقاً من الماء بل الامر بالعكس وأيضاً قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل أشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه أرطب (ويرد ذلك) الاعتراض أيضاً (في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال) لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو أدوم شكلا أرطب وليس كذلك اذ الا دوم شكلا ايبس) فما هو جوابكم فهو جوابنا (وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في

(قوله باعتبار أحد هذين الوصفين) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التي في طبيعته كما هو متفاهم العوام

(قوله تعين الثاني) فصح التفريع المستفاد من الفاء في قوله فهي سهولة الخ

(قوله وأيضاً الخ) مبنى هذا اعتبار الانفصال وما سيجيء في المتن اعتبار سهولته فلا اتحاد

(قوله ويرد ذلك الخ) وذلك لان اعتراضه على التفسير المذكور للامام مبنى على عدم الفرق بين نفس الالتصاق وسهولته واذا كان كذلك يرد الاعتراض المذكور على تفسيرها بسهولة قبوله الاشكال وتركها

قوله قلنا هو أدوم التصاقا) اعترض عليه بأن المذكور في كلام بعض المتقدمين أن الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف نقلا عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المصنف والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال أصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق حتي يكون مبني الجواب أن سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على أن الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بأن المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الأخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان أجزاء الرطب الحقيقي أكثر من الاجزاء الأخر كان الجسم أرطب وكون العسل أشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتعين

(قوله وليس العسل أو الدهن أسهل التصاقا من الماء الخ) لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعمال بخلاف التصاق الماء

(قوله ويرد ذلك الاعتراض أيضاً في تفسيرها) فيه بحث لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها ولئن أغمض عن السهولة أو القيد الاخير أيضاً فالمعلول نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان ماهو أشد قبولا للاشكال أرطب لان ماهو أدوم شكلا أرطب الا أن يثبت أن شدة القبول نفس الادومية أو مستلزمة لها

حقيقتها والعسل وان) فرضنا انه (سهل اتصاله) حتى زاد فى سهولة الاتصال على الماء(لكن يعسر انفصاله)] فعلى تقدير كون العسل أسهل التصاقاً من الماء لا يلزم أيضاً كونه أرطب اذ ليس أسهل انفصالا منه (ثم) نقول (يبطل تفسير) أي تفسير ابن سينا للرطوبة (بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطباً) بل ان يكون أرطب من الماء لانه ارق قواماً منه وأقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة (واتفقوا) اي الجمهور (على ان خلط الرطب باليابس يفيد) اليابس (استمساكا) عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان (فيجب) على ذلك التقدير اعنى كون الهواء رطباً (ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد) التراب (الاستمساك)عن التفرق (وبطلانه بين) لان خلط الهواء به يزيده تشتتاً وتفرقاً (وربما الزموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف) الذى ذكرتموه للرطوبة

(قوله واتفقوا على ان خلط الخ) الاتفاق انما هو على ان خلط الرطب الذى هو الماء لا كل رطب في الشفاء في فصل انفعالات العناصر يستمسك جوهر الماء بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض عن تشتته بمخالطة الماء وقيل ان ذلك الحكم انما هو للرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق البلة شائع وفيه انه ان أراد بالبلة ما سيجيء من الجسم الرطب الجارى على ظاهر جسم آخر فلا شك ان خلط المبتل باليابس لا يفيد الحكم المذكور وان أراد الكيفية السارية فى الجسم المحسوسة فهي الرطوبة

(قوله لانه أرق قواما منه وأقبل للتشكلات الغريبة) قيل يحتمل أن يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذى يجاورنا مركب من الماء ومختلط به فيجوز أن يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بأن ذلك الاختلاط فى الشتاء أزيد منه في الصيف ولذلك يرق قوام الاهوية فى الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الهواء فى الشتاء أقبل للتشكلات من الهواء فى الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتأمل

(قوله واتفقوا أي الجمهور الخ) قيل هذا الاتفاق من العوام على انه فيما رأوه من الماء والتراب وشبههما لا ان الحكم فى كل رطب ويابس كذلك وأيضاً انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة شائع بل كلام الامام صريح في أن الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لاما اعتبر فيه سهولة قبول اشكال حادثة لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقى ههنا بحث وهو أن لزوم كون الهواء أرطب من الماء لم يندفع بشئ مما ذكرناه مع انه باطل قطعاً ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لانفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء أزيد مما في الماء ممنوع وزيادة الأثر لاتدل على زيادة المؤثر لجواز أن يكون بحسب القابل وجرم الهواء لكونه أرق قواما من جرم الماء أقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ماسيورده من لزوم كون النار أرطب من الماء والهواء لكونها أسهل قبولا للاشكال منهما

يوجب

(يوجب كونها أرطب من الماء لانها ارق قواماً) من الماء والهواء ايضاً فتكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما (والجواب منع ذلك في النار البسيطة) اى لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل حتي يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا (وما عندنا) من النار ليس بسيطاً بل هو (مركب من الهواء) ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطباً فضلا عن كونها ارطب العناصر * (وثانيها) اى ثانى المباحث (ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة

(قوله لانها أرق قواماً) هذا التعليل يفيد بان رقة القوام تقتضى سهولة قبول الاشكال وهو باطل والا لكانت الرطوبة عبارة عن رقة القوام نعم انها تجامع رقة القوام واللين والسيلان وليست شيئاً منها وبما ذكرنا ظهر الجواب عما ذكر من لزوم كون الهواء أرطب من الماء لانه أرق قواماً منه

(قوله وان رقة القوام وحدها الخ) يشعر بان رقة القوام لها مدخل أيضاً وحينئذ يبطل تفسيرها بكيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال فالاولى ان يقول وان رقة القوام توجب سهولة التشكل

(قوله فلا يلزم كون النار رطباً) لا النار الصرفة ولا النار التى عندنا اذ ليس في طبيعتها سهولة قبول التشكل وان فرض حصولها في نار عندنا بواسطة مخالطة الهواء وانما قلنا وان فرض لان المشاهدة تدل على تشكلها بشكل ما توقد فيها وأما سهولة التشكل فغير معلوم فانه بمجرد الايقاد يحصل شكل صنوبرى فاذا بولغ وملئ ما توقد فيه بالوقود وسد المخارج وبولغ فى النفخ يحصل لها شكل ما يحويه

(قوله متفاصلة فى الحقيقة الخ) كما هو عند القائلين بالجزء

(قوله والجواب منع ذلك فى النار البسيطة) فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بأن تكون النار التى عندنا أرطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال فى النار مطلقا فان النار لا تتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا أن نتخذ منها شكلا مسدساً أو مثمناً أو غيرها بخلاف الماء والهواء فان اختلاف أشكال الاناء يستتبع اختلاف أشكالها كما لايخفى وفيه نظر لانك اذا أوقدت نارا وأطبقت من فوقها باناء مسدس مثلا فالظاهر أن النار أيضاً تتشكل بذلك الشكل

(قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لان النار في طبيعتها احالة مايداخلها وفى طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور أن تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على أن مداخلة الاجزاء الارضية للنار التى عندنا ربما يدعي انها أكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتأمل

(قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) كلام الملخص الذى نقله الشارح يدل على أن مراد المصنف حركة بسبب التدافع

فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضاً (وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابساً بالطبع ويوجد أيضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص أن السيلان عبارة عن حركات توجد فى أجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم أن لا يوجد السيلان فى الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة والحس معا(وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهي اما عسر الالتصاق والانفصال) أى كيفية تقتضي عسرهما علي التفسير الاول للرطوبة (أو عسر التشكل وتركه) أى كيفية تقضي ذلك علي التفسير الثانى لها (قال الامام الرازي) لعل الاقرب فى بيان حقيقة اليابس أن يقال (من الاجسام) التي نشاهدها (ما يسهل تفرقه

(قوله أو كانت متواصلة في الحقيقة) عند الحكماء والتواصل لا ينافي التدافع لانه انما يقتضي وجود الاجزاء لا انفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال وبذلك تحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سيالا على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعياً كما فى الماء المنحدر وقد يكون قسرياً كما في الرمل

(قوله متفاصلة في الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه

(قوله لانه متصل واحد فى الحقيقة الخ) فى كون السيال متصلا واحداً فى الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سبباً للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل

(قوله لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقربية انه قال أولا لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التى باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها وبين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة

(قوله أو كانت متواصلة فى الحقيقة) فان قلت المتواصلة في الحقيقة الاجزاء لها بالفعل بل لها أجزاء فرضية فتدافعها أيضاً فرضى فكيف يكون سبباً للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت أجيب بأن ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفي فى كون تدافعها خارجياً مبدأ للحركة الخارجية بقى ههنا بحث وهو انه يلزم أن يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا اللهم الا أن يقال في التدافع اشارة الي أن سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء أصغر مايكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا أن لاتكون حركة الماء الى المكان المنحدر سيلانا فتأمل

(قوله فهي اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلي هذا يكون بينهما واسطة اذ مايعسر به واحد منها ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة أجدر

(قوله أو عسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بانه صادق علي الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا أن يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر فى الجسم الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته وانى ذلك الاثبات

ويصعب اتصاله اما لذاته) بأن يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث تتفرق أجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما اللحامات) سهلة الانفراك (بين أجزائه) الصغيرة (الصلبة) التى يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته فى مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور فى الملخص أن من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين أحدهما أن يكون الجسم مركبا من أجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفرداً ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما أن يكون الجسم فى طبيعة تلك اللحامات وهو اليابس واعلم أن اللزوجة كيفية مزاجية لابسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكيله بأى شكل أريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج جداً فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة

وبين الصلابة وأنت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وأين هذا من اليبوسة

(قوله فاليبوسة حينئذ هي الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليبوسة من الملموسات ولا يكون الحجر يابساً ويكون النار رطباً لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع أو يكون واسطة ولعل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المبتل اذا أثرفيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه ويسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صارالامر بالعكس

(قوله فى التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام فى فصل بيان الهشاشة واللزوجة

(قوله والمذكور الخ) يعنى اكتفى فيتفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الهش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلا لهما

(قوله واعلم ان اللزوجة) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذاالاختلاف مبنى على الاختلاف فى تفسير الرطوبة اذ لا بد فيها من الرطوبة فما ذكر في المتن بناءعلى تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

(قوله وذلك بسبب غلبة اليابس) أما اذا كان الهش مركباً من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم أن اليابس سهل الانفراك بجميع أجزائه فمعنى مامر من أن سهولة الانفراك فى الهش لاجل لحامات سهلة الانفراك بين أجزاء صلب عسير الانفراك فليتأمل

اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه * الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذى يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب في عمقه وأفاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا أجري على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه وقد يطابق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعني الآخر * الثانى أن اللطافة تطلق بالاشتراك على معان أربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام الى أجزاء صغيرة جداً الثالث سرعة التأثر عن الملاقي الرابع الشفافية والكثافة تطلق علي مقابلات هذه المعاني * الثالث زعم بعضهم أن رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها أنواع وزعم آخرون أن ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل * الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض أولا توجد الحق أنه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه * الخامس ذكر في المباحث المشرقية أن الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى

(قوله هو الذي يكون الخ) سواء كان بسيطاً كالماء أو مركباً كالغصن الطري

(قوله هو الذى التصق الخ) ويقال على ما يشمل المنتقع وهو المترطب بالرطوبة الغريبة على ما في الشفاء

(قوله وهي المقتضية الخ) فيه انها لو كانت مقتضية لكانت هي الرطوبة ولكانت النار أرطب من الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما في الشفاء

(قوله مخالفة بالماهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذي في الحرارة الغريزية والنارية والكوكبية

(قوله وان امكان وجودها الخ) أى الامكان الذاتي وان كان ممكناً عند العقل

(قوله والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يقال المبتل أيضاً لما نفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية

[قوله المخالفة لرطوبة الزئبق] أراد مخالفة رطوبة الزئبق لرطوبة الماء أيضاً ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها أنواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم أن يكون مخالف المخالف مخالفاً

[قوله والا احتاجت الي قابلية أخرى]فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية

قابلية أخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه أنها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعني فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان

(قوله فيتسلسل) وما قيل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فمدفوع بما مر في الامور العامة بان كل ما من شأنها الوجود العيني فالاتصاف به فرع وجوده فلا يجوز الاتصاف بقابلية عدمية الا ان يقال باختلاف القابليات بالماهية

(قوله وان فسرت الخ) هذا الترديد بالنظر الي ما وقع في الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه قول مجازي والمراد ما يوجب القابلية

[قوله بعلة القابلية] أى بكيفية

(قوله فكذلك) أى عدمية اذ لا شيء سوى الجسم يقتضى القابلية المذكورة

(قوله فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت الخ) فيه بحث اما أولا فانه يستلزم ان لا تكون الحرارة محسوسة لان الهواء لا يخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلو كانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة

(قوله فكان الهواء دائماً محسوساً الخ) وكذا لو قيل ببرودة الهواء فاندفع ما قيل في جوابه عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كيف والاعتدال يقتضى مرتبة متوسطة لا الخلو عنهما وأما ثانياً فلان عدم احسام فرد من افراد الرطوبة لا يقتضى عدم احساسها مطلقاً لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد أما لضعفه أو لموافقته العضو اللامس أو لاستمرار احساسه كيف وانتفاء الادراك لشيء لا يدل على انتفائه في نفسه

[قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال) قيل عليه علة القابلية على مايفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر والجواب أن المراد بقوله عدمية لازمها هو انه غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا أعم من كونه أمرا اعتباريا أوعين الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ماذكره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به وأما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام أبي علي فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى أمر زائد على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز أن يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة

[قوله فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء الخ] قد يجاب عن ذلك بأن الهواء الساكن انما لا يحس به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك أن الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد أحس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا يحس به لان احساس اللامسة انما هو بآلات صلبة كما

يجب أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر أنها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله أراد ان الرطوبة بمعني سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه

(قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة) لانه لا شك في احساس شيء عند التصاق الماء الذي لاحر فيه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر فهو شيء آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية

(قوله وان كان للبحث الخ) بان يقال لا اسلم وجود شيء محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح الماء بسطح العضو هو التصاق الجسم كالعمى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعمى

(قوله ولعله أراد الخ) الترجي ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص في الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذى لا مانع في طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذي في طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الي اليبوسة قريباً من نسبة الامر العدمي الى الوجودي فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم واليبوسة ان يري مانع ومقاوم انما الترجي بالقياس الى المعني الثاني فانه لم يصرح به في كتاب النفس بل قال الامور التي تلمس فان المشهور من أمرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل فان قوله المشهور يشعر بانه أراد بالرطوبة المعني الذي عند الجمهور وهو الالتصاق

عرف في موضعه ولا يتأثر تلك الامن مؤثر قوى في التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن يقوي برطوبته على التأثير فيها وهذا لايدل على أن كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة أصلا كما أن عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لايدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ماذكره الامام لدل على أن الحرارة والبرودة أيضاً غير محسوسة لان الهواء لايخلو عنهما فيلزم أن يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوساً دائما فكان يجب أن لايشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لايكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية

[قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة] لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء أحسسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته ومجال البحث أن يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس واثنينيته وقيل وجه البحث هو انه لم لايجوز أن يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير أن يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة

[قوله هذا محصول كلامه الخ] أي محصل كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه ماأشرنا اليه في تضاعيف بيانه

والاطلاع على مايحتويه ﴿ المقصد الثالث في الاعتماد ﴾ وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي (وفيه مباحث * أحدها الاعتماد) على ماذكره ابن سينا في الحدود (مايوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) أي في وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق) الاسفرائيني واتباعه (وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي بالضرورة) أي قالوا ثبوته ضروري (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجراً ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذي ذكروه (انما يتم في نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات أمر يوجبه) أي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) أي لولا ذلك الامر الذي يوجبها (لم يختلف) في السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) في مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا في الصغر والكبر واذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير أقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير أضعف فلا توجبه (ولا

(قوله والاطلاع على مايحتويه) قد عرفت ما فيه من الابرام والنقض

(قوله فنفاه الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينها بالخفة والثقل انما التفاوت في الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض في الجسم يسمى بالمدافعة أو بمبدئها

(قوله على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذى بالتاء يجوز التذكير والتأنيث نظرا الي لزوم التاء له فلا تأنيث لا لفظياً ولا معنويا

[قوله اذا اختلفا في الصغر والكبر] واتفقا في مقدار الجانب الذى يخرق كل واحد منهما المعاوق الخارجي فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج في حركته الى خرق كثير بخلاف الصغير

[قوله لم يختلف في السرعة والبطء الخ]أورد عليه أن الاختلاف يجوز أن يكون لان معاوقة الهواء الحجر الكبير أكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق مافي المسافة من الملأ والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانياً كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخرق الهواء كحجم الصغير على أن لنا أن نصور الكلام في حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا

مبدأها) أي وليس أيضاً فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب أن لا يختلف حركتاهما أصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرها فوجب تساويهما في السرعة أو البطء وأجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك أن طبيعة الاكبر أقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته أبطأ فلم يلزم مما ذكر أن يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا (وستقف في أثناء البحث) عن أحوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس

(قوله على ذلك التقدير) أي تقدير عدم مبدأ المدافعة

(قوله اذ ليس فيهما مدافعة) وما قيل انه وان لم يكن فيها مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها وأفناها ولا شك ان مقدم القوى ينكسر انكسارا أشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فاذا سخر القاسر الطبيعة ووجد المانع من مقتضاها انتفت المدافعة لان القوة المستفادة يعدمها وينفيها

(قوله وأجاب عنه الخ) منع لقوله ولا معاوق داخلي غيرها

(قوله وأما تسميتها الخ) دفع لما يقال المقصود اثبات مبدأ المدافعة أعم من ان تكون الطبيعة أو غيرها يعني اطلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بعيد جدا وفيه ان البعد من حيث اللغة مسلم ولا يضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وما قيل في وجه البعد من ان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف ففيه ان كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بانه نفس الطبيعة وانه لو تم هذا الوجه لدل على الامتناع لا على البعد

(قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة) أي مدافعة كل واحد منها للحلقة الي جهته لان كل

(قوله اذ ليس فيهما مدافعة الخ) قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على المدافعة الطبيعية فأعدمها وأفناها ولا شك أن مقدم القوى ينكسر أشد من انكسار مقدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة وأما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا تأمل

(قوله وأما تسميتها بهما فبعيدة جداً) لان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف

(قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة الخ) لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلاً من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر

المدافعة

المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هـذه الحالة أصـلا وليس أيضاً قوة الجاذب فانه مالم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيـه كل منهما فعلا غير المدافعة ولاشك ان الذي فعله كل واحـد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الي جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو أو السفل ومافعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) أي ثاني مباحث الاعتماد (أن المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة و) نجد (في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء) أي تحته (قسرا مدافعة صاعدة ثالثها له) أي للاعتماد (أنواع) متعددة (بحسب أنواع الحركة فقد يكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهـل أنواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلاف فيه (بناء على أنه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد أم لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من أنواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة أو يسرة (فهو نزاع لفظي) مبني على تفسير التضاد ﴿واعلم ان الجهات﴾ على ما اشتهر بين الناس (ست أخذها العامة من جهات الانسان) وأطرافه

واحد منهما يجد في نفسه المدافعة الى خلاف جهته

(قوله فظهر ان المدافعة الخ) لكن لم يظهر ان للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الاحكام عليه

[قوله أخذها العامة من جهات الانسان الخ] بان اعتبروها أولا في الانسان ثم عمموها كما سيجيء

المسكن في الهواء وفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال في شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذي يمنع عن التحرك لامدافعة فيه أصلا

[قوله وليس ذلك نفس الطبيعة] قيل يمكن أن يقال ان ذلك الذى ذكرتموه مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت

(التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو أقوي في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمي يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمي قداما وما يقابله خلفا ومايلي رأسه بالطبع يسمى فوقا ومايقابله تحتا * ولما لم يكن عند العامة سوى ماذكر وقفت أوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات أيضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت مايقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها أجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) أخذها

وفي عطف الاطراف عليها اشارة الى ان للاطراف أيضاً مدخلا في أخذ الجهات وفي التوصيف بقوله التي هي القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء تطلق على الجهات والاطراف كليهما كما سيصرح به

[قوله فالجانب الذي الخ] أي ما يلي الجانب الذي هو أقوى على ما في الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الاقوي هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب تضعف الجانب الذي قرب منه وانما قال في الغالب لانه قد يكون الجانب الايسر قويا في بعض الناس بسبب الاستعمال

[قوله ومنه ابتداء الحركة] فان الانسان اذا أراد ان يتحرك من غير قاسر ابتدأ من الجانب الايمن

[قوله واليه حركاته بالطبع] أى اليه حركاته الارادية مادام على النهج الطبيعي لا كالقهقري فان ذلك غير طبيعي بل بتكلف كذا في الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بان يلتفت اليهما

[قوله وهناك حاسة الابصار الخ] جملة حالية أي يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل في جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتكلف

[قوله ثم عمموا اعتبارها الخ] بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التى تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها كذا في الشفاء

(قوله وان لم يكن لها أجزاء متمايزة) كالفلك حيث شبهوه في الحركة الشرقية برجل مستلق رأسه

(قوله فالجانب الذى هو أقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يميناً) اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بمالا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع أن هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم أجاب بانه يجوز أن يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في الجانب الذى عليه وضع الاسم أولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق

(قوله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة المشرقية كرجل مستلق رأسه

(الخاصة من أطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا أن امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو بائم فالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان أمكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وأنه) أى انحصار الجهات فى الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء (اما)الوجه

الي الجنوب ورجله الى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحته الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف من السطح الاعلى من الفلك وخلفه ما يقابله

(قوله فلكل جسم جهات ست الخ) هي ما يحاذي الاطراف الستة

(قوله يتوقف على اعتبار الاجزاء) ولذا لا امتياز للجهات في الكرة الا بعد فرض الامتياز بين ابعادها الثلثة

(قوله يسميها) على صيغة التأنيث والضمير راجع الى الخاصة

[قوله فالاعتبار الخاصي يشمل الخ] حيث اعتبروا في تميز الجهات الاجزاء المتميزة فى الجسم وهى الاطراف

[قوله وان أمكن الخ] بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا قوائم وفرق آخر بين الاعتبارين ان العامة اعتبروا الاطراف وعينوا الجهات بازائها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينها فقالوا طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه والخاصة

الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذى سامت أقدام من فى الربع المسكون وقدامه خلافه وأما باعتبار الحركة الغربية فتتبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم أن الامام ذكر فى المباحث المشرقية أن القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتى الحركة والسكون وأما غير الحيوان فانما يعرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التى اليها الحركة يكون قداما والتى عنها الحركة يكون خلفاً ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ محل تأمل وانما يظهر اعتبارها عليه بالنسبة الى النصف الشرقى والحق أن اعتبار الفلك كالرجل المستلقى يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارها بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم

(الاول) العامى (فلانه اعتبار غير مبوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولوكان الاعتبار) المذكور (محققا لجهة) أى مثبتا لجهة حقيقية (لو جدت جهات غير متناهية) أي غير محصورة (بحسب الاشخاص وأوضاعهم) بل بحسب شخص واحد وأوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لاتحصى (واما) الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لمامر من أنه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لانهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم أمرا واجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول (ففي المكعب) وهو مايحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا) أى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر (و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب أن يكون للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا أطراف أربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان أطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس

اعتبروا الابعاد المتقاطعة أولا ثم اعتبروا أطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء

[قوله فلانه اعتبار غير منوع] فلا يصح الحكم بانحصارها فى الستة

[قوله اعتبار التقاطع على قوائم الخ] وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم في ابعاد ثلاثة انما هو اذا فرض امتداد واحد أصلا ووضع وضعاً من غير ان يكون الطبع موجبه فترتبت عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلاث مقاطعات أخري على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا في الشفاء

(قوله متناهية المقدار) دون الوضع كالدائرة والكرة

(قوله واذا استلقى الانسان الخ) هذا ترويج لكلام المتن والا فيتحقق أن الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التى لا تتبدل أصلا ثم يحصل معهما صفة أخرى

(قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار التداخل فى الخطوط والنقط والا فالخطوط أربع وعشرون والنقط ثمانية وأربعون

[قوله وجب أن يكون للامتداد الخطي طرفان] أراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لايخفى

المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بأن الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب أن يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على أن جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها والقرب منها كما سيأتى ذكره وأيضاً يلزم من هذا أن تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لاغير) قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات

(قوله بان الدائرة الخ) فى الشفاء وأما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة

(قوله هذا الكلام الخ) أى ما نقلته عن الامام وأما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك

(قوله يدل بصريحه الخ) حيث أطلق الجهات على أطراف الامتدادات ولو قيل ان في كلامه تسامحا والمراد انها محددات الجهات فمعنى قوله هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يحتج فى دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات والى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع أنواع المتناهي حتي الي الزاوية كانت له جهات ثمان أربع الى الخطوط وأربع الى الزوايا ولعل فى قوله بصريحه اشارة ما قلنا

(قوله ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تتبدل بتبدل أوضاع الجسم

(قوله جهات مطلقة) أي ليس اعتبارها بالقياس الي جسم دون جسم

(قوله ومطلق الجهات) أي تكون جهة فى الجملة

[قوله ورد عليه بانالدائرة الخ] فان قلت الدائرة قد تطلق على محيطها وقد صرح فى بحث نفى الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها أعنى سطحها أيضاً فحينئذ لا يرد الرد قلت الكلام الذي نقله الشارح عن الامام نقلا بالمعنى مذكور فى الملخص وفى المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان أسلوب كلامه فى كتابه مانع عن ذلك ودل على أن مراده من الدائرة معناها المعروف أعني سطحاً يحيط به خط مستدير قال فى الملخص السطح ان كان مربعاً واعتبرت نهاياته التى هي الخطوط كانت أربعة وان اعتبر جميعها حتى النقط صارت ثمانية وان كان مسدساً أو مسبعاً أو غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة لانه لامعنى للجهة الاالطرف والدائرة لاجهة لها بالفعل

المطلقة فهى منتهي الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ماستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمي باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت أعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا تتبدلان أصلا فان القائم اذا صارمنكوسا لم يصر ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقى لا يخرج الفوق أو التحت عن كونه فوقا أو تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين أعني كونهما قداما وخلفا وأما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلى السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسر بما يلى رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع أن الجانب الذى يلى رأس أحدهما يلى قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثانى ويجاب بأن قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل

[قوله فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات] أشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم
(قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ) فهى منتهى اشارة وحركة واقعتين فى امتداد ذلك الجسم
(قوله ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون ظرفا مستقرا واقعاً موقع الحال عنهما
(قوله بل هو متعلق الخ) أى ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولى والقرب طبيعياً

وأما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لانقطة أولى بها من غيرها والحال فى الجسم كالحال فى السطح هذه عبارته فى الملخص وعلى هذا أسلوب كلامه فى المباحث المشرقية فليتأمل

[قوله فهى منتهي الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة] فبالنظر الي الاول قيل أن جهة الفوق هى بحسب الفلك الاعظم لانه منتهي الاشارات الحسية ومقطعها أو بالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعاً لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى مايقابلها

[قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها] فانك اذا أشرت الي طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلاً فانه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك تنتهى

المذكور ومعناه أن لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولى والقرب ولا شك أنا اذا فرضنا قدم أحد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت أن الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي أيضاً كما سيأتي اثنان أعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضي) هذا تسيم لقوله له أنواع بحسب أنواع الحركة أي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات (أمراً واحداً فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (فسمي) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي) القائلون بالاعتماد من أصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة أخرى والاعتمادات اما متضادة أو متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما أيضاً وقال

[قوله واذا ثبت الخ] بيان لارتباط قوله واعلم الى قوله بل الحق بما قبله من بيان أحكام الاعتماد

(قوله أمرا واحداً) أي بالنوع يتحقق في كل جسم واحد من أفراده فلا اجتماع للضدين ولا للمتماثلين وما قيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم لان العرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحدا بالشخص في جميع الاجسام

(قوله الاختلاف في التسمية) أي تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات

(قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات

حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل

[قوله ومعناه ان لرأس كل شخص الخ] قيل حق العبارة على هذا التوجيه أن يقال مايليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتأمل

[قوله أمراً واحداً] مقابلته بقوله له أنواع يشعر بأن المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه أيضاً فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط أن المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار تستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا اشكال في حديث التفرع أيضاً فعلى هذا معنى قوله وقد تجتمع الاعتمادات الست جواز أن يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست

الحاصر لهما) أي للزئبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى أجزائهما المالئة له (الا أن يقال بأن فى الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوي أجزاؤه أجزاء الزئبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها أصلا أو هي أقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما أشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (أن تكون زيادته) أي زيادة الخلاء (على أجزاء الماء كزيادة وزن الزئبق عليها) أي على وزن أجزاء الماء اذ المفروض أن زيادة وزنه عبارة عن زيادة أجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء فى الماء (وهو) أعني وزن الزئبق (ربما كان أكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها) أى بين أجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء وأنه ضرورى البطلان يكذبه الحس) الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعى وقسري ونفساني لانه) أى الميل (اما) أن يكون (بسبب خارج عن المحل) أى بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسرى) كميل الحجر المرمي الى فوق (أولا)

(قوله يكذبه الحس) ومافي شرح المقاصد من انه يجوز ان لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية فمما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينها مع غاية صغرها والتباعد بينها بعشرة أمثالها

(قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل في آخر مباحث الكم ان فى الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير أن يكون زيادة الخلاء على أجزاء الملأ كزيادة وزن الزئبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة في الزق المنفوخ فتأمل

(قوله يكذبه الحس) قيل يمكن أن يقال لايحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولايخفي بعده

(قوله وهو الميل القسرى) فيه بحث هو انه اذا تحرك الحجر الي فوق بارادة القادر المختار فميله الى فوق قسري مع انه لايصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز فى الوضع الى أن يكون محل الميل اذا وضع دون سببية الخارج خلاف الظاهر وأيضاً حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مصاً شديداً أو كبها على الماء انما هى قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لاوضع له أصلا والجواب عن الاول أن التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شأنه عما يقولون وعن الثاني أن القاسر طبيعة الهواء المقتضى لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لايجدى في صورة الزراقات التى ذكرها الشارح في بحث الخلاء فيشكل الامر اللهم الا أن يعتبر القاسر هناك

يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفساني) كميل الانسان فى حركته الارادية (أولا وهو) الميـل (الطبيعى) كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقـة فى بدنها عنـد القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهـذا الدليل فى الطبيعية والقسرية والنفسانيـة (وينتقض ذلك) أعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة فى الطبيعة مع أن وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره

(قوله فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالممتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فيله قسرى مع أنه لا يصدق عليه أنه بسبب ممتاز عن محـل الميل فى الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين الميل الذى يحدثه نفوسنا في أبداننا وكذا ما قيل فى صورة امتناع الخلاء كالزراقات والقارورة المخصوصة المكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذا وضع لان القاسر فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الي امتناع الخلاء على سبيل التجوز

[قوله مؤلفة من انبسـاط وانقباض] الانقباض حركة اجزاء العـروق من الطرف الى الوسط والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشـبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعدون مرة الي خلف فيوسعون دائرتهم ويتقاربون أخرى الي قدام فيضيقون دائرتهم

[قوله لترويح الروح الحيوانى] ليس قيدا احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهي تعديل

الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعـده على أن شارح حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين سكوناً بأن القاسر في الكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج فى دفع الاشكال الى تعميم الامتياز في الوضع كما أشرنا اليه والله أعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك الثمانية بالنسبة الي حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصـدق عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر فى الافلاك قلت لا نسلم وجود الميل فيها بالنسبة الي تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتيـة أعنى المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيما ذكر

(قوله وصادر عن الارادة) فيه تنبيه على أن مجرد المقارنة بالارادة لا يكفى فيه اذ ليس ميل الساقط المريد لسقوطه نفسانياً لعدم امكان الامساك بل لا بد أن يكون للارادة مدخل فيه

(لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهى) أى حركة النبض (ليست شيئاً منهما وكونها ليست احدي الاخريين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) أى أن لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا مالا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون

الروح الحيواني واخراج فضلاته وأشار اليهما بقوله لترويح الخ فان الترويح انما يحصل بالتعديل والاخراج وتفصيله ان الروح الحيواني لا يمكن ان يكون الا لطيفاً حارا جداً ليكون سريع النفوذ ولا شك ان اللطيف الحار خصوصاً كثير الحركة يسرع استحالته الى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد الى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيوانى فى اللطافة والخفة ليعدله وهو الهواء فهو ينفذ الي القلب والشرايين المتعلقة به بان يدخل أولا في الرئة بحركة النفس ثم تدفعه الرئة بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الخشنة ويندفع منها الى مسام الشرايين الوريدى ومنها الي القلب ثم منها الي جميع البدن ويعدل مزاج الروح الحيواني ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلا بد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح

[قوله فان لم يحصروها فيهما الخ] فى شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرايين من شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهى الانبساط وأخري من المحيط الي المركز وهي الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول بكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد فان أجزاء العرق فى الحالين تتحرك من جميع الجوانب الي وسط العرق أو الي طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قيل ان حركة النبض وتيرية على ما ذهب اليه البعض

(قوله اذ لا نعني الخ) أي لا نعنى بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور وارادة

(قوله فى الصاعدة والهابطة) أي الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئاً منهما لانها مركبة منهما

(قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف في مباحث الحركة قد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة أو التي على وتيرة واحدة

(قوله الا مالا يكون خارجا عن المتحرك الخ) فى العبارة مسامحة والمراد مالا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة

حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لأفاعيل مختلفة حتى يجاب بأن طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان فى موضع الهواء فيجوز أن يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء ويدفع مافضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة أغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال أيضاً ان حركة النبض

على ما هو المشهور فى مقابلة النفس حتى لا تكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة

(قوله ولا يتجه عليه الخ) عطف على فيكون أي اذا كان المراد ذلك لا يتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لا يجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لا يكون خارجا عن المتحرك يجوز أن يكون أمورا متعددة فلا يلزم صدور الافاعيل المختلفة عن الواحد

(قوله هواء صاف) أى عن الفضلات

(قوله كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام أى ثقيلا

(قوله فانه يجذب) أي يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافى

(قوله ويدفع مافضل منه) أي يدفع الروح ماصار فضلة من ذلك الغذاء وهي الاجزاء الدخانية المعتدلة فيه

(قوله لوعائه) وهو الشرايين

(قوله بالجذب) أى بسبب جذب الغذاء

[قوله بالدفع) أى بسبب دفع الفضلات

(قوله على سبيل المد والجزر) المد السيل والجزر ضده

[قوله حركة النبض مركبة] على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانقباض قسرى

(قوله ولا يتجه عليه أن الطبيعة الواحدة) اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز أن يكون ذلك السبب متعددا

(قوله فانه اذا انبسط القلب) فيه بحث لان انتقاض الحصر عائد حينئذ بالنظر الى حركة القلب

مركبة والمنحصر فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها (اما الميلى الطبيعى فأثبتوا له حكمين * الاول ان العادم له) أى للميل الطبيعي بل لمبدئه (لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعى (ولا) يتحرك أيضاً (بالقسر والارادة اذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا (فى مسافةما ففي زمان)لامتناع قطع المسافةالمنقسمة فى آن لمامر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذي) مبدأ (الميل)الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة (فى تلك المسافة) المعينة ويقطعها (في أكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهومبدأ الميل الطبيعي (و ليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات فلآخر) أي فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) أن يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها (في ساعة أيضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهي لا معه) في السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد (وقد عرفت مثله بمافيه) من النظر (فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابد أن تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لامحالة تكون

وحركة الانبساط طبيعي يعنى ان مقدار العرق بالطبع ما يحصل له حالة الانبساط وأما الذى يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسرا

(قوله جامع بين المسئلتين) أى يفيد ثبوتهما معاً

(قوله ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة فى كلام ذلك البعض بل المذكور ما نقلناه في بحث امتناع الخلاء

[قوله بل لمبدائه] انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ماسيجئ ولا شك أن بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لانفسها فان عادمها يتحرك قسرا بلا شبهة كما فى الحجر المرمي الي فوق مثلا اذ ليس فيه مدافعة هابطة على مامر

[قوله الا مامبدؤها القريب هو الميل الطبيعي) الظاهر أن المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريباً للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو أريد به نفس المدافعة لاحتيج فى اثبات المطلوب الي ضم مقدمة أخري وهي أن الميل لايمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا أريد بالمبدأ مايعم الطبيعة لكن لايتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعاً لما يمنعه

على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت الحركة الاولى أبطأ من الاخرى على التقدير الاول وأسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن أن توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وارادة جاز أن تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بأن تخيل ملاءمة حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية احتاجت فى

(قوله فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا فى اثبات ان كل حركة نسبت اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ما قيل انا لا نسلم امكان وقوع حركة أخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها فى النصف فقط بل ضم اليها وقوعها في الضعف أيضاً ولا شك في امكانه على انا نقول امكان وقوع حركة أخري نصفها فى تلك المسافة كاف لنا فى المطلوب لانها اما واقعة فى مثل زمانها أو فى أقل منه أو فى أكثر منه فهى مساوية للحركة الاولى فى حد من السرعة أو أسرع منه أو أبطأ فلا يمكن حركة الا فى حد من السرعة

(قوله أى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة أولا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل فى الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية

(قوله وينبعث عنها) أى عن الملاءمة المتخيلة الميل المسمي بالارادة في الحيوان أو المدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملاءمته

(قوله وان كانت الحركة طبيعية) أى صادرة بلا شعور وارادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما فى الاجسام البسيطة أولا كما في النبات

وأما اذا أريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففى صحتها بحث لجواز أن يكون مبدأ لمدافعة نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفي ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول أيضاً فليتأمل

(قوله فان كان الحركة نفسانية أى صادرة عن شعور وارادة) الحركة النفسانية قد تخص بالارادية فالطبيعية التي تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من غير شعور وارادة وقد يجعل أعم منه ومن أحد قسمي الطبيعة أعنى مالا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار يسمي حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية حينئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر

(قوله وان كانت الحركة طبيعية أو قسرية) الظاهر من سياق كلامه أن حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلي والخارجي فى الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية أن لا تحقق حركة أصلا أو يخلو الحركة عن لازمها أعنى حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق

تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطالب الحصول في المكان الطبيعي فتكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو أمكن وكذا القاسر اذا فرض تحريكه بقوة

(قوله لا شعور لها) أي شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادي الذي يترتب عليه الاختلاف في الافعال فلا ينافي ماصرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه أثبت الشعور الايجابي ولذا قال حتى يمكن الخ

(قوله بل هي بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لا يمكن الوصول بدونها فهي تطلب أسرع الحركات التي تكاد تقع في آن

(قوله وكذلك القاسر) أي احتاج في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق اذا فرض تحريك القاسر بقوة واحدة أي لا اختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجدها القاسر في الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم في مكان فيكون القاسر على أتم ما يمكن ان يكون فلا يقع بسببه تفاوت أيضاً بل يكاد ان يحصل المقسور في المكان القسري في آن لو أمكن كالطبيعة ثم انه لا دلالة في التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع أفرادهما فلا خالل في خروج القسرية التي مبدؤها قاسر وارادة على انها في حكم الارادية وعبارة ذلك البعض أوضح واخصر فانه قال والقاسر اذا فرض على أتم ما يمكن ان يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت وبما حررنا لك اندفع ما قيل انه اذا لم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذي اقتضاه القاسر محفوظاً في الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاوق منقسما بحسب انقسامه فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهي لامعه وذلك لان مقصوده ان القاسر لا يمكن ان يحدد السرعة والبطء اذا فرض على أتم ما يمكن لا انه تحدد مع الاستواء في الاحوال الثلث على أن كلامه ليس مبنياً على فرض القاسر في الاحوال الثلث بل على ان القاسر في نفسه لا يمكن ان يكون محددا

مايحددها حينئذ وفيه أن القاسر ربما كان ذا شعور فيتحدد حال الحركة بارادته فلا يثبت السبب الكلى نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع الصور تم الاستدلال للزوم المحال في بعض الصور أعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن أني ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقرير المذكور لايلائم قوله حتى لايمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر أن لامخلص الا بتخصيص الدعوى بما اذا لم يكن القاسر ذاشعور وأما اذا كان ذاشعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية

[قوله لان الطبيعة لاشعور لها] قيل عليه قد صرح في النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه وأجيب بأن المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة

واحدة

واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة أعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق أصلا فلابد فى تعيين حد للحركة من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام مافي المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى

(قوله والقابل للحركة الخ) هـذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقاً وليس فيه تحـديد لمرتبة من مراتبها والا لـكانت تلك لازمة للجسمية في جميع الاحوال غير قابلة لمرتبـة أخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المعاوق الداخلى أو الخارجي وقـد أورد على هذا مثل ماأورد على القاسر بانه اذا لم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظاً فى الاحوال الثلث فلا يتم الاستدلال وأنت خبير بعدم وروده على ما حررناه

(قوله اذ لو لم يعاوقه الخ) لانه على تقدير عدم المعاوق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة أو يكون له تعاق بالاعانة وعلى التقديرين لا يكون محددا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأنه اذا كان مقتضي الطبيعة والقاسر أقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة فيـه وأما ما قيل ان الامر الآخر لا يلزم أن يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر هو الميل على ماصرح به ذلك البعض فمدفوع بان ذلك الامر المعاوق انما يكون تحديده لحد من السرعـة والبطء بتحديده أولا مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعية أو القاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما يتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الـكم أى الصغر والـكبر والـكيف أي التخلخل والتـكاثف أو الوضع أي اندماج الاجزاء وانتفاشها أو بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيل هذا البيان بانه الميل

(قوله فالخارج هو قوام الخ) لان ماسوى المسافة والمحرك والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم

تحريكها بطريق الايجاب لابالاختيار ضرورة أن الحجر لايمكن أن لايتحرك الى أسفل فلا يتصور أن يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لايجوز أن يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصـية تقتضيها لاجلها كاقتضائها البرودة المخصوصـة أو الحرارة المخصوصة أو غيرهما من الاعراض القابلة للتفاوت ووجـه الاندفاع ظاهر على أن مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المـكان الطبيعي ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضي قطع المسافة في آن لو أمكن فحينئذ لايعقل أن يكون للطبيعة خصوصية مع درجـة من الحركة الا مع حركة لايمكن أسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق فى بحث الخلاء فى تحقيق أن القوي الجسمانية لا يجوز أن تـكون غير متناهية فى الشدة ثم يرد عليـه ماأورده الشارح هناك

[قوله فالخارج هو قوام مافى المسافة] قيـل لانسلم ذلك لم لايجوز أن يكون أمرا آخر غـير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو أخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناهما

الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة أن تقتضي الطبيعة بذاتها شيئاً وتقتضي مع ذلك ايضاً ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية

الحركة فلا يمكن ان يكون محددا لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون أمر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا محددا بحسب اختلافها في القوة والضعف

(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية الخ) أي اذا كانت في الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المعاوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ما ذكره من قوله لاستحالة أنما يدل على عدم كون الطبيعة معاوقا والمعاوق الداخلي أعم منها فيجوز ان يكون نفساً كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه

(قوله بل في الحركة القسرية) أي بل يتصور المعاوق الداخلي في الاجسام البسيطة في الحركة القسرية

(قوله فتحديد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يكن المعاوق الخارجي بان أمكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا برهان على امتناع الخلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلث كما هو المشهور وحاصله انه لو أمكن الخلاء لامكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالي عن الشاغل ومن أمارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والتالي باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم لوجود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء

الحديد فانه يتحرك بالطبع الى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس

(قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي) هذا في حركات البسائط وأما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من أجزاء مادية والسر فيه أن حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلي الطبيعي في البسائط مسلم وأما الارادي فلا لان اقتضاء شئ شيئاً وارادة مايعوقه جائز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز أن يحدد سرعة الحركة وبطؤها فعلم أن الحركة الطبيعية لايستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على أحد المعاوقين اللهم الا أن يبني الكلام على الوقوع اذ الاستقراء ادل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة أيضا اذ يقال لايعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية ألا ترى أن من وقع من مكان عال فتحرك هابطاً بطبعه وأراد خلافه لم يكن للارادة تأثير في المعاوقة أصلا فتأمل

[قوله وتقتضي مع ذلك أيضاً مايعوقها عنه بالذات] قيل لم لايجوز أن تقتضي الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتقتضي مع ذلك مايعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه مامر من انه لايجوز أن

يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي أيضاً فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على أن القابل لما لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي أعم من أن يكون طبيعيا أو نفسانيا

(قوله وتحديد الحركة القسرية الخ) لا يخفى ان اللازم مما تقدم انه لا بد للحركة القسرية من أحد المعاوقين وأما انه يحتاج الي كليهما فـكلا فلا يمكن بالبيان المذكور اثبات امتناع الخلاء بالحركة القسرية لجواز ان يحددها المعاوق الداخلي ولا اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلي لجواز ان يكون محددها المعاوق الخارجي فلا يلزم انتفاء الحركة على شيء من التقديرين ولا كون الحركة مع المعاوق كهي لا معه لان الزمان الذي بازاء المعاوق الخارجي أو الداخلي محفوظ في الحركات الثلث فتدبر

(قوله فلذلك يستدل) أي لاجـل ان تحديد الحركة الطبيعة والقسرية كليهما يحتاج الي المعاوق الخارجي يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بانه يلزم على تقدير امكانه وجود الحركة بدون المعاوق الخارجي أو يلزم ان تـكون الحركة بدون المعاوق كهي لا معه

(قوله ويستدل بالقسرية وحدها) لانها المحتاجة الي المعاوق الداخلي دون الطبيعة

(قوله أعم من ان يكون الخ) فيـه تعريض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطباعى

يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل

[قوله وتحـديد القسرية يحتاج الى ذلك والي معاوق داخـلي أيضاً] قد حقق الشارح في حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن أن يسـتدل بها على اثبات أحد المعاوقين الا بعينه لا على اثباتهما معا وأما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقى ههنا بحث وهو أن هـذا التحقيق الذي أورده الشارح منقول عن الطوسي وقـد ناقض نفســه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على أن محدد مراتب السرعة والبطء لايلزم أن يكون معاوقا لجواز أن يكون هو الميل قال فى ذلك الشرح الحركة لاتنفك عن حدما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لايقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشـدة والضعف يعنى السرعة والبطء اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت أولا أمرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكم أعنى الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل والوضع أعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وبحسب مايخرج عنه كحال مافيه أي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طويناه على غره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله أو تصحيحه وهو صريح في أن مايحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل اللهم الا أن يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا أن فى تعيين مراتبه دخلا لما فى المسافة من الملأ البتة فيثبت الاحتياج الى المعـاوق ويندفع التناقض فليتأمل

[قوله عن مبدأ ميل طبـاعي] أعم من أن يكون طبيعياً أو نفسـانياً المراد من الطباعي هو مصدر

فان كل واحد منهما معاوق داخلي وأما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز أن يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف أيضاً على وجود المعاوق الداخلى حتي يلزم أن يكون عادم الميل الطبيعى غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف * الحكم (الثانى أن الميل الطبيعى يعدم) اذا كان الجسم (فى الحيز الطبيعى والافاما الي ذلك الحيز)الطبيعى (وانه طالب للحاصل) وهو غير معقول (أو الى غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطالبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح)ويتم (في نفس المدافعة) لانها اما طالب لذلك المكان أو هرب عنه (دون مبدئها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك أن حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة فى الحجر حال حصوله فى موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر فى حيزه الطبيعى وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه أن الثقيل اذا كان ذا أجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من أجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة فى سائر أجزائه واذا كان الثقيل ليس له أجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله

بدل الطبيعي وحمل الطبيعي على معني الطباعي خروج عن سوق كلامه لانه قسم أولا الميل الى طبيعي وقسري ونفسانى ثم ذكر للميل الطبيعي حكمين

(قوله كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسر والارادة

الحركة الذاتية أعم من أن يكون على وتيرة واحدة أم لا وبالطبيعي المقابل للنفسانى هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة والنفساني مصدر مالايكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعني قال المصنف العادم للميل الطبيعي لايتحرك فلا يرد عليه أن الثابت لزوم مبدأ ميل طباعى وهو أعم من مبدأ ميل طبيعى كما صرح به الشارح

(قوله مركز ثقله) مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها فى الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها فى الحجم

على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة أصلا لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في أجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (وأما الميل القسري فأثبتوا له) أيضاً (حكمين ء الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرمى الى أسفل يكون أسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته أسرع ويجوز أن يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا أحدثا مرتبة أشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند

(قوله ان الطبيعة وحدها أي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصغر والكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة لسبتها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضى مرتبة معينة كما مر بيانه

(قوله الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معاً) فيه اشارة الى انه ليس داخلا في شي من

(قوله قد يجامع الميل القسرى الميل الطبيعى) وقد يجامع القسري الارادى كما في الانسان الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجامع الارادى والطبيعي كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الانسان المنحدر اذا دفعه آخر

(قوله من الذى ينزل بنفسه) ان قلت ما السر في ان حركة الحجر الذى ينزل من مكان أعلى يكون أسرع من الذى من مكان أسفل مع تساويهما في الحجم والثقل حتي أن الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من أسفل قلت سره اشتداد الميل في الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن معوقة بالضد أوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم أن تأثير الطبيعة وحدها أو مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التى تقويها وتعضدها كما في المباحث المشرقية

(قوله ويجوز أن يقال أن الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل) فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فلسبتها الى جميع الحركات المختلفة بهما على سواء فاقتضت أولا أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك أن الميل أيضاً يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الي جميع مراتبها على السوية فلا يجوز أن تحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما أمر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد أصل الميل الي الطبيعة ومراتبها الى أمور مختلفة فليجز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم

(قوله فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا) فان قلت قد سبق أن الميل منحصر في الاقسام الثلاثة أعنى الطبيعي والقسرى والنفساني فهذا الميل حينئذ من أى تلك الاقسام قلت

الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه وبقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد أن يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق أحدثت معلولها على أقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل أن يجامعه ميل غريب على أحد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من أن الطبيعة وحدها جاز أن تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو أشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون أخرى فاذا اجتمعا أحدثا مرتبة أشد وأقوى أو أحدث كل واحد منهما أشد ما يقوي عليه من مراتبه (الثاني انهما) أن الميل القسري والطبيعي (هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان أريد) بالميل (المدافعة نفسها فلا) يجتمع الميلان (لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة

الاقسام الثلاثة لانها أقسام لما يكون مستندا الي واحد منها

(قوله ممنوا) في الصحاح منوته ومنيته اذا ابتليته

[قوله من ان الطبيعة وحدها] من غير اعتبار القاسر

(قوله جاز ان تقوي الخ) باعتبار اختلاف الجسم ذي الطبيعة كما مر

[قوله القاسر وحده] أي بدون الطبيعة

(قوله ربما يقوى الخ) باعتبار المعاوق الخارجي أو اختلاف الجسم المتحرك كما مر

(قوله لامتناع الخ) قيل قد مر سابقاً ان في الحجر الموضوع على الارض مدافعة هابطة فاذا جره أحد يجتمع المدافعة القسرية والطبيعية فيه والجواب لا نسلم اجتماعهما معاً فيه بل كل واحد منهما في

الظاهر أن المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على أن الذي يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل والخارج خارج والامتياز في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب أيضاً ثابت وان ثبت خروجه بناء على ارادة الخروج بتمامه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور ولا شك أن الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري

(قوله أحدثا مرتبة) أو أحدث كل منهما أشد مايقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذا لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعي ولا منع عن أثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور أثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

(قوله لامتناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا تتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر

بالضرورة)اذ يستحيل أن يكون فى شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحى عنها فليس فى الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة (وان أريد) بالميل (مبدؤها فنم) اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة أخري بل يجوز اجتماع احدي هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى (فان الحجرين المرميين) الى فوق (بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة) فان الصغير أسرع حركة من الكبير (وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فيه زمانا الى أن يبطلها مصاكات مما يماسه ويخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل أيضاً (فلولا) أن يكون فيهما (مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا فى قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت أن التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير أقوي وأشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم أن يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا أن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من أن مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز أن يكون تأثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه (وأما الميل النفسانى فهو) الميل (الارادى وسأتيك فى ابحاث الارادة ما تعطفه) وتضمه(اليه) أى الى الميل النفسانى فينكشف لك حاله زيادة انكشاف (سادسها) أى سادس مباحث الاعتماد (في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها) أي من اختلافاتهم فيها (انهم بعد الاتفاق على انقسامها) أي انقسام الاعتمادات (الى)

زمان غير زمان الآخر لكن لقصر الزمانين المتعاقبين يتوهم اجتماعهما معاً فيه وانما تلبد الارض عند الانجرار لخشونة الحجر لا للمدافعة

(قوله وفيه مع ذلك الخ) بمعنى ان المدافعة الى جهة أخرى يستلزم التنحي من الجهة الاولى فيلزم اجتماع المدافعة مع التنحي الى جهة واحدة

(قوله وذلك المبدأ الخ) على ماهو التحقيق وان كان المشهور انه القاسر كما يفهم من وجه انحصار الميل في الاقسام الثلثة

(قوله لجواز ان يكون الخ) كونه علة قريبة يقتضى ان لا يتوسط بينهما علة لا ان لا يكون مشروطاً بشرط

وان أريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع أيضاً غير مسلم كما ذكرنا فى الحلقة المتجاذبة

اعتماد (لازم) طبيعي (وهو الثقل والخفـة) الثابتان للعناصر الثقيـلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود (و) الي (مجتلب وهو ما عـداهما كاعتماد الثقيل الي العـلو) اذا رمي اليه (و) اعتماد (الخفيف الي السفل) حال ما حرك اليه (أوهما) أى كاعتمادي الثقيل والخفيف (الى سائر الجهات) أعني القدام والخلف واليمـين والشمال (قد اختلفوا في أنها هـل فيها تضاد فقال) أبو علي (الجبائي نعم) الاعتمادات كلها متضادة (كالحركات التي تجب بها ويبطله أنه تمثيل خال عن الجامع) فان مرجعه الي دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غـير علة جامعة بينهما (وانى يلزم من تضاد الآثار) التي هي الحركات (تضاد أسبابها) التي هي الاعتمادات فانه يجوز أن يصـدر عن سبب واحـدا آثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعـة المقتضيـة للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيـه (وأيضاً فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتـين (يوجب للجوهر كونين) فى حيزين (فانه اذا تحرك) الجوهر (الي جهتين أوجب له الحركة الى كل جهة منهما (الحصول فى حيز) واقع في تلك الجهة (غير) الحيز (الاول) الذى تحرك عنه فيلزم أن يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين من الحيز الاول فى تينك الجهتين (واجتماع الـكونين محال ضرورة) فان البديهة تحكم بأن الجوهر الواحد فى حالة واحدة يمتنع أن يكون فى حـيزين معا (فهـذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة فى

(قوله أوهما) عطف على اعتماد الثقيل فيلزم دخول الـكاف الجارة على الضمير وهو لا يجوز فى السعة الا انه يحتمل في المعطوف مالا يحتمل فى المعطوف عليه

(قوله الي دعوي المماثلة) أي المشاركة فى حكم التضاد

(قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة) قيل عليه لوسلم المماثلة فجعل أحـد المتماثلين سبباً والآخر سبباً ترجيح بلا مرجح وأيضاً لم لايجوز أن يكون التضاد باعتبار التشخص لاباعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمعزل عن تلك الدلالة وأيد ذلك بانه لوجوز كون بعض افراده سبباً والآخر مسبباً فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غـير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد فى النوع حـتى يرد ماذكر بل المماثلة اللغوية أي المثلية في التضاد كما يقتضيه سياق الـكلام وحاصله أن ماذكره أبو على قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن مثله فى الوجه الثانى من وجهي الجبائي بعدم بقاء الاعتماد مطلقاً

(قوله وأيضاً فالفرق قائم الخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجـه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك

الاعتمادين)

الاعتمادين) فان الاعتماد الي جهة لا يستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة (فيبطل القياس)التمثيل الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق(وقال ابنه) أبو هاشم (لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد)الاعتمادان (اللازمان أو المجتلبان تردد قوله فيـه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (أما الاول) وهو جزمه بأنه لا تضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت أن الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيـه أيضاً مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) أي للرافع وهـذه اعتماد مجتاب للحجر فقد اجتمع فيـه اللازم مع المجتاب فلا تضاد بينهما (وأما الثانى) وهو تردده في أنه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فللحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجده) أي يجـد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحـد منهما يجد من نفسه ميـل الحبل الي خلاف جهته بحيث لولا جـذبه اياه الي جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خـلاف تلك الجهة بالضرورة واليه أشار بقوله (اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع من التحرك) فان كل واحد

[قوله فقد اجتمع فيه الخ] قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه وأما انهما معاً فـكلا

(قوله فللحبل المتجاذب الخ) يعنى ان هذا الجزئى منشأ للتردد فى الحـكم الكلى لا انه دليل عليه فلا يرد ان الجزئي لا يثبت الحـكم الـكلى

[قوله يجده] تذكير الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد

(قوله بحيث لولا جذبه الخ) لا يخفى انه لا يدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب

(قوله فيه مدافعة هابطة)أى مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف أو اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر لنظيره فلا يرد عليه ان الذي يجده الرافع والدافع هومبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر

(قوله فللحبل المتجاذب) قيل دليل أبي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة الميـل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المجتلبين لاعلي الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعي

(قوله وتارة قال لامدافعة فيه) فيه أن القول بعدم اجتماع المدافعتين فى صورة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلايدل علي المدعي

من الجاذبين يمنع بجذبه أن يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنها) أى ومن اختلافاتهم (أن الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائى) من غير تفصيل (ووافقه ابنه فى المجتلبة) فحكم بأنها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائى) في عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقي) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفل مثلا (بقي) الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة أيضاً كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) أى المجتلب (يشاركه فى أخص صفة النفس وهو كونه اعتماداً فى جهة السفل مثلا وهو) أعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) أى في جميع الصفات (عند أبى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ أن يشارك المجتلب اللازم فى البقاء أيضاً لكنه باطل باتفاق منهما فوجب أن لا يكون اللازم باقياً أيضاً (قلنا لا يسلم كونه) أى كون ما ذكر (أخص صفة النفس بل ذلك) أى أخص صفة النفس عند أبى هاشم (هو كونه) اعتماداً (لازما) أو كونه اعتماداً مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام * الوجه (الثانى لا فرق في) أجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب أن يكون

(قوله هل تبقى) زمانين أى من الاعراض التي لها بقاء كالطعوم أم من الاعراض المتجددة آنا فآنا كالحركات والاصوات

[قوله أي في جميع الصفات] نفسية كانت أو غير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعللة لانه الوجود في الزمان الثانى فالشركة فى الصفات النفسية لا توجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند أبي هاشم والا فالاشتراك فى الصفات النفسية متفق عليه

(قوله باتفاق منهما] أشار به الى أن بطلان التالي كما انه الزامي برهاني أيضاً بخلاف الملازمة فانها الزامية

(قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قيل الظاهر من الوجه الثانى للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات أم لا لأنها هل تبقى بعد انقطاع الحركة أم لا والحق أن محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين أم لا كما سيحققه

(قوله يوجب الاشتراك مطلقاً عند أبى هاشم) هذا الكلام يدل على أن الوجه الاول الزامي لا برهاني فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند أبى هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائي أيضاً استطرادي لا نفع له فى الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزامياً لم يرد عليه ما أورده الآمدى من أن حاصله يرجع الى تخطئة الخصم فى أحد قوليه ضرورة

الحال في الاعتماد كذلك فلايكون فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ما ذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات فى عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضى ذلك لجواز أن تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة أو غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ أن يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (وأما أبو هاشم فيدعي الضرورة) فى بقاء الاعتمادات اللازمة أعنى الثقل والخفة فى الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) أى ببقاء الاعتمادات اللازمة (كما فى الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد أيضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام (ومنها أنه قال الجبائى موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة) يعنى أن الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان

(قوله أى دعوى المماثلة] أي الاشتراك

(قوله يعنى ان الاعتمادين الخ) أى ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلته وموجب الخفة جفافه فان دليله لا يساعد هذا المعنى

تصويبه في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في أحد القولين والتصويب في القول الآخر بأولى من العكس وعلى هذا فلو قال أبو هاشم أخطأت في قولي باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن أن يكون صحيحاً

(قوله قلنا ماذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل ان أدلة عدم بقاء الاعراض لشمولها صورة النزاع جامع على أن ماذكر ليس تمثيلا بل هو في المآل استدلال بعموم الادلة فتدبر

(قوله كما فى الالوان والطعوم) قال الآمدى كلام أبي هاشم مبنى على فاسد أصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد أبطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على أن المبحث هو أن الاعتماد هل يبقى زمانين أم بتجدد الامثال كما أن الشأن كذلك فى جميع الاعراض عند أهل السنة لان الذى أبطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لاشك فى صحته وانما قال فى الوجه الثانى كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

(قوله وموجب الخفة اليبوسة) يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا أن تخصيص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لاشك أن التراب أيبس من الهواء فينبغي أن يكون أخف منه اللهم الا أن يقال برودة

بعلتين هما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التى كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكاس) أى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة واختلاطها (وترمد) أى صار رمادا (اذ) النار (تزيده يبسا) بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت ويترمد (ومنعه أبوهاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لما ذكرنا في زقي الماء والزئبق) فان الزئبق أثقل بأضعاف مضاعفة مع أن الماء أرطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائي (أن يقال الرطوبة التى في الذهب الذائب واليبوسة التى في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) أى الذهب وما منه الكلس (قبل) أى قبل مماسة النار (سيان) متساويان (فى اليبس) مع تخالفهما فى الثقل

[قوله فانا اذا عرضنا الخ] ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الثقل الرطوبة فان الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعي فلا يفيده كما لا يخفى

[قوله الصاروج] أهكه آميخته بخا كستر وغير آن فارسى معرب وكذا كل كلة فيها صاد وجيم لانهما لا يجتمعان فى كلة واحدة من كلام العرب كذا فى الصراخ النورة أهك

(قوله ومنعه) المراد بالمنع المعني اللغوى أى لم يقبل ما قاله الجبائى لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتى منع

[قوله فان الزئبق الخ] ولو حمل كلام الجبائى على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل وتخلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط أو وجود مانع في بعض المواد لا ينافى ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة

الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبسية بقى الكلام في لزوم أثقلية الماء عن الارض لكونه أرطب وأبرد منه بلا شبهة فتأمل

(قوله ومنعه أبو هاشم الخ) قيل يحتمل أن يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل أوالمدلول بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعده والجواب عما يتمسك الجبائى والحق أنه معارضة والجواب الآتي مناقضة

(قوله فان الزئبق أثقل الخ) اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلف عن المقتضى بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت أثر الرطوبة

والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد فى الاحجار المكلسة التي أوقد عليها النار مدة مديدة حتي تفرقت رطوبتها (بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها أصلا اتفاقا (واما أن يقال بأن الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جداً (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (فى الاحجار) الصلبة (التى تجعل مياها) سيالة (بالحيل كما يفعله أصحاب الاكسير قبل اذابتها فخرج) هذه الفاء جواب اما أى القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبلى ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز حينئذ أن يكون بين أيدينا أنهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ أبو اسحق لا نسلم أن المذاب بعد الاذابة بل رطب هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بأبعد من دعوى الرطوبة فى الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها أنه قال الجبائي الجسم الذى يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فان أجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان أجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب فى الماء قال الآمدي يلزم على الجبائى أن الذهب يرسب في الزئبق والفضة تطفو عليه مع أن أجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (ويلزمه) أيضاً أنه يجب (أن ينفصل عنه) أي عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقي الاجزاء الاخر راسبة) فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب أن ينفصل أحدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز أن يكون التركيب) الواقع بين

[قوله مع الميعان الخ] فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرها

[قوله ان الذهب يرسب الخ] قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلخل الهواء فليجز ان يكون لطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق

[قوله بخلاف الحديد الخ] قيل عليه لم لايرسب اذا جعل صفيحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لايطاوعه الماء

(قوله قال الآمدي يلزم على الجبائي الخ) انما يرد اذا ثبت أن لافرق بين طفو وطفو والا فكلام أبى على فى الطفو على الماء وقصة الزئبق لاتقريب لها حينئذ

(قوله لجواز أن يكون التركيب الخ) قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لاالتى

الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافي (أو الوضع) الحاصل بين الهواء وأجزاء الطافي (أفادهما) أى أفاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني أن الجسم الطافي جاز أن يكون مركبا من أجزاءهوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواءعن سائر الاجزاء وجاز أيضاً أن يتخلل الهواء فيما بين أجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين أنه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) أبو هاشم (انه للثقل والخفة) أي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) أى الثقل والخفة (أمران حقيقيان عارضان للجسم) فى نفسه (كما مر) يقتضى احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا أثر للهواء فى ذلك أصلا (ويلزمه أمران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل فى الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقا موجباً للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (وألف من خشبا لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل ألف من وللحكماء كلام يناسب ماذهب اليه أبو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلى من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال (تفريع*

[قوله مركب من أجزاء هوائية] ليس المراد منه التركيب المزاجى بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخاخلة وبين أجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو

(قوله الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائي أيضاً

[قوله مطلقاً] فيه اشارة الى أن الجواب عنه بما سيجيء نقلا عن الحكماء من ان الاحتياج الى تنحية الماء الكثير يمنعه عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه

(قوله انما يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئى على حكم كلى بل بمعني ذكر الشئ على سبيل التبعية والاستطراد

صارت جزء الممتزج كما فى سائر المركبات على مايراه الفلاسفة فحديث التركيب لاورود له

(قوله ويلزمه أمران الخ) قد أشرنا الى أن اللازم الاول لابى هاشم يلزم اياه أيضاً ثم ان حمل كلامه على أن الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني أيضاً لجواز التخلف عن المتقضي لمانع كما مر غير مرة

(قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه اشارة الى أن التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور

قال الحكماء الجسم ان كان أثقل من الماء) علي تقدير تساويهما فى الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق مايلاقيه منه وينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء فى الحجم (مثله فى الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوى فى الحجم (أخف منه) أى من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر مالو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذى ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا فى الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقي) منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة علي القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان ينحي من تحتها ماء كثير وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا أيضاً ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى

(قوله وينزل فيه) ويصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع

(قوله نزل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضي بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء

(قوله ويكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك

(قوله فى هذين القسمين) أي الاثقل والاخف

(قوله فتأمل) أى فى المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان في صورة المساواة في موضع الماء ملاقياً بسطحه سطحه وفي صورة الخفة كان طافيا بقدر الخفة وراسبا بقدرما يساوي ثقل الماء

(قوله فى الاجرام الصلبة) وأما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضى للخفة كما في البسائط

(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول فى الحيز الطبيعي

(قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه أن يقال اذا فرضنا أن القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما أن نسبة القدر النازل الي القدر الخارج كذلك ولما كان النازل تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

(قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل) أراد بالميل المدافعة اذ قد سبق أن المعدوم في

للهواء الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذ عن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام أبي هاشم على ماقاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائي (للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها ويصعد) ويطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعداً بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل (وقد عرفت مافيه) وهو انه ربما كان التركيب أو الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال (كيف) أي كيف لا يتوجه عليه ماقد عرفته (والهواء الذي فيه) أي في الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج أو الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب في الماء (ومنعه ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوي ولاسفلي (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (ويرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه (المقسور تحت الماء اذا خلي) وطبعه يصعد

[قوله ان لم يتأت له الانفصال الخ] وان تأتي انفصلت وبقي ما عداها راسبة في الماء

(قوله وبما قررناه) في حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ

(قوله ان حمل كلام أبي هاشم الخ) بان لا يراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل بالنسبة الي الماء ويقيد إيجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء اندفع الاعتراض الثاني لان الف من حبة خشباً ليس أثقل من حديد وان كان أكثر وزنا منه وبالتقييد بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر

الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافعة وأما مبدؤها فلا دليل على انتفائه حينئذ

(قوله على ماقاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الي الماء المساوي للجسم في الحجم كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الاشياء كلها تميل الى مركز العالم

(قوله ويرد عليه أن الزق الخ) الظاهر أن هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا والوكاء بكسر الواو والمد الذي يشد به رأس القربة

بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق علي تحريكه وتصعيده (ولو حل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان أكبر كان أسرع صعوداً وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر أقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ أن يكون أشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضي طبعه الذى هو فى الاكبر أقوي وأشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال) الجبائى (لا يولد الاعتماد شيئاً لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) أى للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) أى نشاهد التوليد (فى حركة اليد لحركة المفتاح) فانه ما لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده) الحجر (اما طبعا أو قسراً) فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) أي للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول أنه اذا اقيم

[قوله بما يتعلق به الخ] هذا التقييد للمبالغة فى صعوده والوكاء بكسر الواو ما يشد به رأس الزق والوطأة بوزن الفعلة الضغطة أو الاخذة الشديدة

(قوله كما نشاهده الخ) تصوير للحكم الكلى بجزئى منه للايضاح لا اثبات له به ولعله يدعي بداهته

[قوله فعلمنا ان حركة الصعود الخ] فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينفى مذهب الجبائي ولا يثبت

(قوله لضغط الماء) ضغطه يضغطه ضغطاً زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذى أورده المصنف اشارة الى ماذهب اليه قوم من أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الأثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحاً بما ذكره الشارح حيث قال من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعاً تحته مثلا لابطبعه كذبه أن الأكبر أقوى حركة وأسرع طفواً والقسري يكون بالضد من هذا

(قوله للاصغر أقوي) اذلاشك ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة معنى الضغط أسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لايلتفت اليه

(قوله لسكونه) اللام فيه وكذا في لحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز في نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد

(قوله لوجهين الاول الخ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون

عمود) يمكن انتصابه قائماً على رأسه منفرداً فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا أزيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا أن حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه أشار بقوله (وما هو) أى سقوطه الي تلك الجهة (الا للميل الذى أحدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والمتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لاتأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل وأما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولايصح عكسه فجاز أن تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (بتولدهما) أى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن

مذهب أبي هاشم

[قوله الثاني حركة اليد الخ] أى اذا حركنا باليد حجرا من جهة الى أخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جاز فى كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى فى حركتين لجسم واحد تولد احديهما الاخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل أيضاً لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة الحركة فى هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد الاعتماد فى بعض الصور ثبت فى كلها اذ لا فارق

وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر المرمي عند ماينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقي فيه بحث وهو أن المدعي عام وهذا الدليل خاص الا أن يحمل على أن المراد نفي مذهب الخصم أعني تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة أو يدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما في التوجيه الاول فلأن مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقي حينئذ بلا دليل وأما في الثاني فلظهور المنع فى انعدام الفرق

(قوله الثاني حركة اليد الخ)فيه بحث لان حركة الماء في الزراقات الى فوق بسبب جذب مافيها قسرية متولدة من حركة مافى الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثاني اللهم الا أن يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه

(قوله وفيه نظر) الاولى أن لايذكر النظر ههنا حذرا عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الآمدي بعد أسطر

الاعتماد أخري لمتمسكيهما) فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا أيضاً لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما أن حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد بأولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهي أن من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد أولى من اسنادها الي اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز أن تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على أبي هاشم لانسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم أن حركة

(قوله متمسك الجبائى الخ) وهو المشاهدة

(قوله ويتولد من حركة يده الخ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر وليس ههنا حركتان احديهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاظفار بل هي حركة واحدة تنسب الى اليد بالذات والى ماعليها بالتبع كحركة راكب السفينة

(قوله لمتمسكيهما) قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع أن الجبائى يدعى البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك أبي هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثانى يجتمع مع متمسك الجبائى كما لايخفى

(قوله فقال على الجبائي الخ) فان قلت لعل الجبائي يتشبث بتوليد حركة جالس السفينة على لوح أملس منها من حركتها اذلا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ماذكره في مثل حركة اليد والمفتاح فان مدعي الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالابطال في صورة ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين نعم للجبائى أن يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا أن يقال المولد ههنا أيضاً اعتماد الجالس على السفينة على أن الشارح لما صرح باعتماد اليد على ماعليها من الشعر والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها

(قوله ويتولد من حركة يده حركة ماعليها من الشعر والاظفار) اذ الشعر والاظفار لاحياة فيها فلايتعدى

اليد لاتكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها أنه قال) الجبائي (فى الحجر المرمي) بالقسر (الى فوق اذا عاد هاويا) أي نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هي متولدة (من الاعتماد الهابط) الذى في الحجر بناء على أصله من أن الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهذا فرع الخلاف الذى قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (أما الاول فلأنه اذا قيل كل حركة) من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب أن يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بأن يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة أخري صاعدة بلا انقطاع (وأما الثانى فلأن الاعتماد) الهابط الذي فى الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه أولا) أى في ابتداء الحركة وأيضاً القول بأن كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتماداً صاعداً دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذ قيل) فى الاعتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الي مقاومة ما فى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الي خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتي يجب تساويها في الاحكام (فقد تنتهى) الحركة الصاعدة

(قوله كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ماسبق منعاً للزوم التداخل وما ذكره الآمدى منعاً للبعدية لم يلزم التكرار

اليهاحكم القدرة حتي تكون متحركة بالقدرة مباشرة

(قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين أو السكون الاول فى المكان الثانى وعلى هذا لاشبهة فى تعدد الحركات المتصاعدة فى الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لاالحركة بمعنى التوسط ولا بمعني القطع كما علم من قواعدهم

(قوله منضمة الى مقاومة مافى المسافة الخ) هذا الانضمام أكثري وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء فى مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ماذكر لو كان الهواء راكداً أو متحركا الي خلاف جهة الحركة اليها لكن مخالفا للاعتمادات المجتلبة اذ لو قدر حركته الي جهة العلو موافقاً في اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة مافى المسافة أيضاً

فى الضعف (الى ما يوجب) أي الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التى هى ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائى (والاعتماد اللازم) الذى فى الحجر (مغلوب في الاول) أى فى ابتداء الحركة (بالمجتاب) الذي أفاده القاسر (ثم يضعف المجتاب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والخروق في دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات مامر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه أيضاً (ومنها أنه قال أكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لااللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولاالمجتلب) لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلاسكون أصلا(وقال الجبائى لااستبعد)ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) فى أول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولابد بينهما من التعادل) فان المغلوب لايصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوى (وعنده) أي عند التعادل (يكون السكون) اذ لايتصور حينئذ حركة صاعدة ولاهابطة لان الاعتمادين على حد التساوى فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) أى الاستدلال الذى نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه)لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة

[قوله ولا شيء هناك غيرهما الخ] أي مما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هى لا تقتضي شيئاً من الحركة والسكون ولا انه يجوز ان يكون أثرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبنى على ان السكون وجودي والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية

(قوله غالب) هذا يقتضى وجود الاعتماد الهابط وقدسبق انمذهب الجبائي التضاد بينالاعتمادات مطلقاً وبهذا الوجه أيضاً ينصر خلاف مذهبه

(قوله لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم الموافقه قيل ربما نصر ولم يقل واستدل عليه

(قوله ولا شيء هناك غيرهما) فان قلت لم لايسندون السكون الي ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولاوجه لوجوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة

متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقدمران الجبائى لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذامعني قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) أى للحركة والسكون (خلاف أصله) فلايمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) أولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز أن تكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون أيضاً فان الاول أبعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون الاعتماد المجتلب غالباً في آن ومغلوبا في آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون أصلا ﴿المقصد الرابع﴾ الصلابة كيفية بهاممانعة الغامز) أي كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شأنه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازاً عن الفلك) فانه لايوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية أيضاً قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة

(عبد الحكيم)

(قوله فمن جوز الخ) الاظهر ان يقال فمن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جوز ان تكون الحركة الصاعدة مولدة للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب

(قوله أبعد من الثانى) أي لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذلا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جلس واحد

(قوله ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم

(قوله وأما قضية التعادل الخ) أى لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالباً الا بعد التعادل

(قوله كيفية بها الخ) كونها مغايرة للمانعة بناء على ان الممانعة انما تحقق حال الغمز والصلابة ثابتة فى الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شأنه قبول الغمز فتكون الكيفية زائدة

[قوله قال الامام الرازي الخ] المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك أمور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه أمور الاول عدم الانغماز وهو عدمى الثانى الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضاً صلابة لان الهواء الذي فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذلك الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ﴿المقصد الخامس﴾ الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) فى ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بان يكون بعض الاجزاء ناتئاً وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم ﴿النوع الثاني﴾ من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال فى المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا أن الكلام فيها مختصر فاخرناه وأردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهي الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (وأما ما عداهما من الاشكال

واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والتحقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها

(قوله اللائق ان تردف الخ) سيجيء وجهه فى بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجها لتأخير المذوقات لا لارداف المبصرات الا ان يضم شئ آخر معه مثل ان يقال المشمومات أقل بحثاً من المذوقات فلذا أخرت عن الكل والمبصرات أمور قارّة والبحث عن القارة أهم فلذا قدم المبصرات على المسموعات

(قوله فهناك أمور ثلاثة) بل أربعة رابعها عدم المقاومة الا أن يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

(قوله واللين ليس كذلك) أى ليس بمبصر وفى هذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهري بجواز كون أمر واحد ملموساً ومبصرا ووجه الدفع أن الدليل على انتفاء كون الاولين ليناً عدم كون اللين محسوساً بالبصر قطعاً لا ان انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتي يرد ماذكر

(قوله بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتي وجهه في أول المذوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا في الاطراف أعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى أيضاً مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا أولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات وأولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئاً فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء أولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك كانت وان هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل

(قوله تتعلق بشئ آخر) وليس المراد ما هو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية والحركة متعلقة بشئ واحد والشئ الآخر متعلق بالشئ الاول بحيث يتصف بسببه بما هو أثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقهابشئ آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو أثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حمل على ان الشئ الثاني تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتبع اذا كانت أحوالا للمرئى بالذات

[قوله ولهذا انكشف الخ] دليل اني على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بانفعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هى تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة فى الحاسة بنفسها لا تتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة يتبع صورة أخرى كانت محسوسة بالعرض

(قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام فى الملخص أن الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى حينئذ أن لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعاً ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهي معتبرة فى الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

(قوله الي غير ذلك) أراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلا وأمامايتوهم من أبصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه

(قوله انما تبصر بواسطتهما) مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية أخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم أن الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية أخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم أنه لا يمكن تعريفهما) أي تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر فى مباحث الحرارة (وما يقال) في تعريفهما (من أن الضوء كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف فى جسميته ولا فى شئ آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كما لا أول انه كمال ذاتي لا عرضي (أو كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن أن اللون بعكسه) أي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيراً لا يكون مرئيا (فتعريف بالاخفي)

[قوله لا يفى به ما يمكننا] لان الحاصل فى الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتها فهو تصور بالكنه الاجمالى وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله

[قوله كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف] وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير المضئ فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فمنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضئ كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه يحتاج فى ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل لوجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته ويصير به شفافا بالفعل بلا توسط أمر آخر فيكون كمالا ذاتياً له بخلاف اللون فانه كمال للملون من حيث ملونيته ليس بكمال ذاتى له بل بواسطة الضوء ولذا فسره فى الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان يصير الجسم مانعاً لفعل المضىء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضيء

[قوله والمراد بكونه كمالا أول الخ] أى ليس الاول ههنا بالقياس الى الكمال الثانى كما فى تعريف النفس والحركة بل ان لا يكون كمالا بواسطة أمر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على ما فى الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله أول تبديل مخل

[قوله يتوقف ابصارها] أى بذاتها فلا يرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون

(قوله أى كيفية يتوقف ابصارها) أي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لايبصر بالذات

كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكره هو التنبيه على خواصهما وأحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء أورد كلا منهما فى قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

القسم * الاول

فى الالوان) قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها أو وجودها على ماسيأتى لانها أكثر وجوداً في الاجسام التى عندنا (وفيه) أى فى القسم الاول (مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول قال بعض ﴾ من القدماء (لا وجود للون) أصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جداً كما فى زبد الماء) فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوي ماذكر (و) كما (فى الثلج) فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع أن أجزاء هما المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتي

(قوله ولما كانت الخ) الاظهر ولما كان كل واحد منهما مرئياً بالذات اذ لا دخل فى جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور

(قوله أورد كلا منهما الخ) أى تنبيها على تغايرهما باعتبار الشرطية والمشروطية

[قوله مع كونها مشروطة بها] والشرط مقدم على المشروط بالطبع

(قوله لانها أكثر الخ) فان ما سوى الهواء كلها ملونة والمضيء منها ليست الا النار وكون اللون مشروطاً فى وجوده أو ظهوره بالضوء لا ينافى عمومه كما لا يخفى

(قوله لم ينفصل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقى سطوح الاجزاء المتصغرة الموجب للتفاعل بخلاف الثلج

(قوله لانها أكثر وجودا فى الاجسام التى عندنا) هذا على تقدير أن لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت أكثرية اللون من الضوء فى الاجسام التى عندنا حتى يجعل سبباً لتقديمه فى قوله لوجودها تأمل هذا وسيجيء أن الضوء مشروط باللون فى الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

(قوله لم ينفصل بعضها عن بعض) فى حواشي التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز أن يحدث بأدنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي

يحدث فيهما اللون (و) كما (فى موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة فى صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء فى عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) أى يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعنى ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في أعماقه أخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً وأيضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد و(قيل السواد لون حقيقى فانه لا ينسلخ) عن الجسم البتة فدل ذلك على أنه حقيقى (بخلاف البياض) فان الابيض

(قوله مع كونه أبعد الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة

(قوله وهو عدم الخ) لا يخفى ان فى البياض المتخيل كان المرئى هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئى موجود وكونه بياضاً متخيل وأما في صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء أمر عدمي فلا يتعلق الرؤية بالسواد أصلا الا ان يقال ان رؤية السواد كرؤية الظلمة متخيل والمتحقق ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولا يخفى انه سفسطة

(قوله وأيضاً فان الخ) أشار بتقدير الواو ولفظة أيضاً الى ان الفاء فى قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعني الواو أو لمجرد التعقيب فى الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الي الوهم لانه ليس علة لاخراج الماء والهواء فانه بديهى وان كان الواو من المتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ أيضاً والفاء لزيادة الكشف والايضاح

(قوله فان الابيض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الاستعداد لانه ليس مستعدا للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتي لانه لا يصح الكبرى اذ ما يمكن للشيء لا يجب خلوه عنه بل العروض والاتصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل ما يعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خالياً عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان فاذا عرض له ماسوى البياض يجب

(قوله وأيضاً فان الثياب الخ) أشار بايراد لفظ أيضاً مع انعدامه فى عبارة المصنف الى أن الاولى أن يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعي لا من تتمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما أن الاول دليل لمي وكل منهما يفيد المدعي

(قوله فان الابيض قابل للالوان كلها) قد يجاب بمنعه فان الابيض انما يقبل من الالوان ماسوي البياض الذى فيه فلا يلزم الاعراء عنها وان أريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبري وهو ظاهر

قابل للألوان كلها والقابل لما يكون خاليا عنها واعترض عليه بأن عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز أن يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على أن سواد الشباب ينسلخ بالشيب وأهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكاس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على أنه تخيلي لجواز أن يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب أن يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له (وقال ابن سينا فى موضع من الشفاء) أى فى فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور (و)قال (فى موضع آخر) أي فى المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث) البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير أبيض بعد سلقه) واغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية)وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ أثقل) مما كان قبله وماذلك الا لخروج

خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لا يعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فما الحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصباغ الابيض بالالوان وهو لا يستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز ان يكون باستتاره

(قوله والقابل للشيء الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض تخييليا بمنع كبري دليله فاللائق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلاخ الخ لانه تسليم للانسلاخ ثم ان هذا البحث مندفع بما قررناه لان المعلل لم يقل بان القابل لكل شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب

(قوله والا امتنع الخ) لان القابل بمعنى المعروض اذا وجب خلوه عن العارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلا يرد ما توهم ان المراد ان القابل ما دام قابلا يجب خلوه فلا ينافى اتصاف ذاته به فانه مبنى على ان يراد بالقابل المستعد

(قوله لا أعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلا يرد ان الحدوث الحدوث يقتضى وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقياً

(قوله قد يحدث البياض بطريق آخر الخ) فيكون حدوثه حدوثا حقيقياً

(قوله كونه شفافا) أى غير ملون

(قوله والا امتنع اتصافه به) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق

(قوله سوي طريق التخيل) يعنى أن الذي يري من البياض ليس شيئاً غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شيء ونحن نتخيل شيئاً ونسميه بياضاً

الهوائية منه وأيضاً لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورة لاانعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) ويتخذه أهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرد ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفي الخل) حتى يبقي شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلى) أولا ثم طبخ فيه المرد ارسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يجف بعد الابيضاض لكنه لايجف الا بمده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفى المباحث المشرقية أنه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولالان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الي بعض فان حدة ماء القلى أولى بالتفريق بل ذلك علي سبيل الاستحالة فليس كل بياض علي الوجه الذى قالوه ولقائل أن يقول على هـذين الوجهين جاز أن يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذ المفروض أنه لااعتماد على الحس والالوجب الحكم بكون الثلج أبيض

(قوله خثورة) الخثور سطبرشدن مايع والماضي خثر وخثر بضم العين

(قوله المرد ارسنج) وقـد يسقط الراء الثانية معرب مروار سنك والقلى بالـكسر كالى شيء يتخذ من حريق الجص والمرتك كمقعد المرد ارسنج

(قوله كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب

(قوله وفى المباحث المشرقية الخ) اشارة الى تقرير الوجه الثاني بطريق آخر

(قوله جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض فى الصورتـين متخيلا بذلك الوجه لا ان لا يكون متخيلا أصلا والمطلوب هذا ليثبت كونه لونا حقيقياً

(قوله خثورة) الخثورة نقيض الرقة

(قوله فيه القلى) القلى الذى يتخذ من الاشنان

(قوله كاللبن الرائب) قال أبو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب

(قوله لان ذلك كان منحلا) قيل عليه يجوز أن يكون التفرق فى الخل قبل الخلط مانعاً من دخول الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل

[قوله ولقائل أن يقول الخ) هذا مأخوذ من كلام الامام الرازى في الملخص وقد يجاب عنه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف له سبب التخيل اما لمجرد تجوز السبب فلاوالا فلا علم لان من فقد حساً فقد فقد علما وهو منه سفسطة

حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتي فمن الغبرة فالعودية) أي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم كذلك حتي يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من أول الامر في سواد ضعيف ثم لايزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتي يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) أي يأخذمن البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) أي يأخذمن البياض الي الخضرة ثم الي النيلية ثم الي السواد قال ابن سينا وهذه الطرق لايجوز اختلاف مايتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان أصل البياض وهو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يكن فى الاخذ من البياض الي السواد الاطريق واحد لايقع فيه الاختلاف الابالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولايتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على شوب من غيرهما ولابد أن يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء ما يظن أنه مرئي وليس سواداً ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئاً غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء أو صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس في أجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتى

(قوله ولا بد ان يكون ذلك الثبوت الخ) بناءعلى أن المختلط من المرئي وغيره لا يكون مرئياًوفيه بحث اذ يجوز ان يكون لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم على ما سيجي،

(قوله أمكن ان تتركب الالوان) أي الصناعية وتتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه انما يتم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيل

(قوله ولا مركباً منهما الا الضوء) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من أن أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي تركب منهما

(قوله أمكن أن تتركب الالوان الخ) وقد تركب الالوان وتعدد الطرق فوجب أن يجعل الضوء غير السواد والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلى

(قوله ليس في أجزائه اشراق) هذا مخالف لما سيذكره من أن في الخضرة مخالطة السواد المشرق للصفرة اللهم الا أن يحمل على اختلاف المذهب ويحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثاني على

تفصيله فقوله (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لا تحـد الطريق) اشارة الى ما نقلناه عنـه (الرابـع الضوء لا ينقـل السـواد تجربة) أى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل أسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليـه أسود (فلو لم يكن الا سواد وبياض) على الوجه الذي ذكر (وجب أن يصير المنعكس اليه أحمر وأخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هي لاختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انمـا يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب أن لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين أيضاً نظر لجواز أن يوجـد هناك أمور مختلفة لأجلها

(قوله انما هى لاجل اختلاط الشفاف) أى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافاً محضاً نفذ الهواء المستضىء فيه فيتخيل البياض واذا كان مظلماً كان سوادا واذا اختلطا تختلط الالوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط

(قوله فوجب ان لا ينعكس الخ) اذ لاانعكاس الا عن الموجود ولا موجود الا السواد ولا انعكاس منه أو الضوء الذي يخيل انه بياض فاندفع ما قيـل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مـدخل فى خصوص الانعكاس ولا يجب ان لا ينعكس الا البياض لم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تخيلى وهذا ما ذكره الامام

(قوله ان يوجد هناك) أي في صورة الاتحاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس أمور مختلفة

اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق فى كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح في شئ من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فلعـل التعرض لها ههنا باعتبار أن الخضرة المذكورة فى الطريق الثالث متولدة عنها ومن هـذا يعلم أن الاظهر أن يقال فى الطريق الثالث ومن الصفرة فالخضرة فالنيلية الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفرة

(قوله الضوء لاينقل السواد تجربة) قال الامام فى الملخص الارجوانية والنيروزية والخضرة الناصعة والحمرة الصافية ألوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة والكهبة والعودية والسواد وأمثالها مظلمة ولذلك لاتنعكس الى غيرها

(قوله وجب أن لايصير المنعكس اليه أحمر وأخضر) واذا صار أحمر وأخضر وجب أن يكون هناك شئ مرئي غير السواد والبياض على الوجـه الذى ذكر أعنى على طريق التخيل وليس غـير الضوء كما عرفت فوجب أن يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس أصله ضوءا

(قوله فوجب أن لاينعكس الا البياض) قيـل لم لايجوز أن يكون للتركيب والانضمام مدخل فى خصوص الانعكاس فلا يجب أن لاينعكس الا البياض

يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز ذلك فى اللون الواحد (الخامس أن الطبخ يفعل فى الجص والنورة) من البياض (ما لا يفعله السحق والتصويل) أى الدق فليس بياضهما بسبب أن الطبخ افادهما تخلخلا وتفرق أجزاء فداخلهما الهواء المضئ والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب أن الطبخ أفادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينافقد بان بهذه الوجوه أن البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع أن يكون للضوء المضيء تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) أى ابن سينا (بأن لا بياض فيما ذكروه من الامثلة) وهي زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو أنه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بأن المحسوس فى هذه الامثلة أمر موجود هو الضوء المتماكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال وأماأنه هل يكون بياض غير هذا فما لم أعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتى لى كلام فى هذا المعنى أشد استقصاء وأشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على أن البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر أن البياض

(قوله وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود انما هو السواد أو الضوء الذى يخيل انه بياض فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا

(قوله ان الطبخ أفادهما تخلخلا الخ) وما قيل انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان الطبخ يكثر الحجم دون السحق فمناف لما قالوه فى بياض الزجاج المسحوق

(قوله أفادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة

(قوله وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض فى الامثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة فيكون متهما ولا شهادة لمتهم

(قوله وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان أصل البياض هو الضوء الذى استحال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء فانه كالتصريح بان البياض فى الامثلة المذكورة ضوءمستحيل وقيل المراد انه صرح فيمانقلناه وان لم يكن ذلك المصرح مذكورا ههنا ولايخفى بعده

(قوله وجعله بياضاً حادثا) حيث قال لا أعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال أيضاً في بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرضه أيضاً بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة

(قوله والا كان السحق الخ) قيل لم لايجوز أن يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق

(قوله وهو انه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به ههنا

لون مغاير للضوء المسمى فى تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع أمان لكن الامام الرازى كما هو دأبه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده فى ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) أي منع أن لا بياض فيما ذكروه من الامثلة (والقول بان ذلك) أى اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة (أحد أسباب حدوث البياض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذى قلنا به (أبعد مما يقوله الحكماء فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا أخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفي الوان الاشياء التى فيها واذا أعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولاشك ان هذا أبعد من حدوث البياض فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) أعني وجود السواد والبياض (قال) أى بعضهم (هما الاصل والبوقى) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما علي انحاء شتى (فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا خلطا لاوحدهما بل (مع ضوء كنىء الغمام) الذى أشرقت عليه الشمس (والدخان) الذى خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء فى الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالقتمة ومع غلبة الضوء) على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) أي الصفرة (سواد) مشرق (فالخضرة و) الخضرة اذا خلطت (مع بياض) حصلت (الزنجارية) التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بها سواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان

(عبد الحكيم)

(قوله وليس فى هذا سفسطة) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه أمر موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشفة

(قوله والبواقي تحصل بالتركيب) قياساً للالوان الطبيعية على الصناعية

[قوله كنىء الغمام] أى كاختلاطهما مع الضوء فى الغمام

(قوله وان خالطها أي الصفرة سواد مشرق) هكذا فى المباحث المشرقية وما ذكره الشارح قدس سره سابقاً من قوله ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى أجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور في الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة

خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هـذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقي بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فـدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) أعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات في الحس) هي ألوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) أي مما تركب منها (فشيء لاسبيل الى الجزم به) ولا بعدمه اذ يجوز أن يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز أيضاً أن يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه ﴿ المقصد الثاني ﴾ قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) في نفسه (فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وأنه) أي اللون (غـير موجود في الظلمـة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) في الظلمـة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لانراه) في الظلمة (فذلك) أي عـدم رؤيتنا اياه (اما لعدمـه) في نفسـه (أو لوجود العائق) عن رؤيتـه (وهو الهواء المظلم)

(حسن چلبي)

(قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قالوا ان اللون لايوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما قدحنا في الـكبري توقفنا في هذه المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة السابقة أن الظهور للبصر بالفعل ان أخذ داخلا في مفهوم اللون مقوما له فلا وجود لشئ من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخـلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئياً لافي تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وأنت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون أمر مستبعد جدا والا لتأتى مثله في الضوء فيلزم أن يكون ضوء الشيء بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا في سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

(قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عـدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ماهو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد أن الهواء ليس بمرئي مع انتفاء الامرين فيه واعلم أن هذا الدليل يدل على بطلان ما أول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من أن اللون يحصل بحصول آثار علوية من الأنوار والأضواء الـكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقلما

اذ لا عائق هناك سواه (والثانى باطل لان الهواء) لمظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من فى الخارج) اذا أوقد ناراً وقع عليه ضوؤها (والهواء الذى بينهما) مع كونه مظلما (لا يعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها أمراً عدميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازى أنه) أى الضوء (شرط لرؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمتحقق) المتيقن (عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه) فى نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون فى نفسه (والجالس فى الغار انما لا يراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) أى بالجالس في الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون (انا نري الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء أقوي كان اللون أشدة كلما كان أضعف كان أضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون)

(قوله اذ لا عائق الخ) فيه بحث أما أولا فلأن عدم العلم بعائق سواه لا يدل على عدمه في نفسه الا ان يبني الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بحصول الظلمة وأما ثانياً فلأنه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء

(قوله وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجيء هو الذى أقيم على عدم كونه عائقاً فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو أثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجهاً آخر لعدم عائقيتها

(قوله فانتفاء الرؤية الخ) اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه فى نفسه أو لوجود العائق فقوله والجالس في الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار

يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية

(قوله مع كونها أمرا عدمياً) يشير الى أن الاستدلال مبنى على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال أن يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء من المصنف الا بناء على أن اثبات عدميتها لا يتم نظراً الى ذلك الاحتمال

(قوله وهو مختار الامام الرازي) قال في المباحث المشرقية الاقرب أن كون الشئ ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئاً بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجيء جوابه فى المقصد الثالث من القسم الثانى

لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) أيضا (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التي هى في ضمن هذه الطبقات (تنتفي في الظلمة) لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق أيضاً لان العام لايوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل أن يكون للون طبقة توجد فى الظلمة فقط ولايحس بهافيوجد للون المطلق في ضمنها قال (ويحدس منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ماذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع أن لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئى الذى هو للون باقيا على حالة واحدة (وأنت تعرف ان مذهب أهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان أو بغيرها (أمر يخلقه الله فى الحي) على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التى اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسيأتي في مباحث رؤية الله تعالى (وانما لانتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها فى موضعها) فعليك برعاية قواعد أهل الحق فى جميع المباحث وان لم نصرح بها

﴿المقصد الثالث﴾ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على أنه أمر عدمى رؤية الجالس فى الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا

[قوله لانتفاء الثانية الخ] فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لا يستلزم التوقف حتى يثبت الشرطية

[قوله عما من شأنه الخ] احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شأنه الضوء اذ الشفافية ليس من شأنها الضوء كما صرح به الشيخ في الشفاء وقال الجسم اما شفاف أو ملون أو مضيء

(قوله ولما احتمل أن يكون) وأيضاً احتمل أن يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا

(قوله مع أن لقائل أن يقول) وأيضاً الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف وأخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته أوضح وأبين من المجموع الواصل اليه فى الاول توهم أن اللون فى الثاني أشد منه فى الاول لكن اذا تأمل فيه تأملا شافياً تميز اللون عن الضوء وعلم أن اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) أى لا يرى الخارج الجالس (وما هو) أى ليس الحال المذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (أمراً حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير أحدهما الآخر أصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين أنها عدم الضوء وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كما أن شرط الرؤية ضوء محيط بالمرئى لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) أى بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة أمراً موجوداً عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة

[قوله أي ليس الحال المذكور الخ] أشار بذلك الي أن الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عائقة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على شيء منهما بل على عدم الرؤية فقط

[قوله لوجود العائق عن الرؤية بينهما] والعائق عائق للجانبين

[قوله لم يكن هذا القول بعيدا] وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى الظاهر ان يكون عائقا للجانبين كما هو شأن العائق

[قوله وقد يستدل الخ] خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء فى الجسم مع عدم انضياف صفة أخري اليه كان حالة الظلمة التي تخيلها مرئية ليست بمرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك في تحققه خلو الجسم عن الضوء

(قوله ولا عكس) قيل لادخل له في المقصود بل ربما كان مضرا فيه لايهامه أن الظلمة عائقة عن الرؤية وأمر موجود وأجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما سيشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن أن يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز أن يكون الشخص فى الغار مستضيئاً بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة أصلا

(قوله الا لانه ليس أمراً حقيقياً) فيه أن ماذكر على تقدير تمامه لايدل على كونها عدمية لجواز حال كونها وجودية غير مانعة من الرؤية

(قوله بانا اذا قدرنا الخ) فيه أن هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تحقق وقد تخيل واعلم أن القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى * وجعل الظلمات والنور * فان المجعول لايكون الا موجودا

آخر اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى نتخيلها أمرا محسوسا في الهواء وليس هناك أمر محسوس ألا ترى أنا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الشديدة ولا شك أنا لا نرى في حال التغميض شيئا فى جفوننا بل لنا في هذه الحالة أنا لا نرى شيئاً فنتخيل أنا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة أمراً محسوسا ﴿فرع﴾ منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها (ورد بأن ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذي يرى في البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى في الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوئها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضىء بضوء ضعيف ولا يخفي على ذى فطنة ان الاولى أن

[قوله ولا يخفي على ذى فطنة الخ] وذلك لان القسم الاول منعقد للالوان والفرع المذكور من أحكام الالوان كالمقصد الثانى اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء وبعضها بالظلمة وأما ان يكون الظلمة وجودية أو عدمية فمحل ذكره القسم الثانى المنعقد للاضواء فذكره ههنا استطرادى لبيان ان كونها شرطاً لرؤية البعض مبني على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون الا وجوديا

وأجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف

(قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لاوجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطاً لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنياً على انها أمر عدمى قلت لوسلم أن التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل نفى الاشتراط مبنى عليه اذلاوجه لجعل عدم الضوء شرطاً للرؤية الاأن يكون الضوء مانعاًعنها ولايخفى بعده

(قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء فى المقصد الثانى الذى هو من مقاصد القسم الاول أعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطاً للرؤية أو للوجود أي لرؤية الالوان أو وجودها فالمناسب أن لايجعل بيان ماهيــة مقابله أيضاً مقصوداً أصلياً فى بيان أحوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطاً للرؤية مقصداً ويجعل بيان انه ماهو فرعا وبهذا يندفع ترجيح أسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان أحوالها اذ مراد الشارح أولوية ماذكره بالنظر الى الأسلوب الذي سلكه فى الضوء

يجعل هذا الفرع مقصداً ثالثاعقيب المقصد الثانى ثم يجعل بيان حال الظلمة فى كونهاعدميه فرعا للمقصد الثالث

القسم الثانى

من قسمى المبصرات (فى الاضواء وفيه مقاصد) أربعة ﴿ الاول زعم بعض الحكماء ﴾ الاقدمين (أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء ويبطله وجهان * الاول أنها) أى تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا اله (والضرورة تكذبه أو محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الا كثر ضوءا أكثر استتاراً والمشاهد عكسه) فان ما هو أكثر ضوءا يكون أكثر ظهوراً (وفيه نظر فان ذلك) أعنى ستر الجسم المرئى ما تحته (شأن الاجسام الملونة) فانها تستر ماوراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التى ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها (فان صفحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين

[قوله تنفصل عن المضيء] لا بد لهم من القول بتجددها في المضيء لئلا يلزم الانقطاع أو وجود الاجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل فى مثل الشمس وهو سفسطة لا سيما في الكيفيات لعدم قولهم بالكون والفساد فيها

[قوله وتتصل بالمستضيء] من غير ان تداخله ولذا لا يستضيء عنه فيكون الجسم المستضيء مع الضوء أكبر مقدارا منه اذا لم يتصل به فما قيل لو كان الضوء جسما يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم باطل ليس بشيء

(قوله ان الضوء أجسام) قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كمالايخفى فكذا الملزوم

(قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن) نقل عنه رحمه الله أن وجه الاستعانة اما أن تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها فى الشفاف أو لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية تكون حينئذ أعظم فيرى المرئى أعظم وفى شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الي مايجمع القوة

(قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما) قيل لقائل أن يقول يجوز أن يكون لجسم الضوء خاصة الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهورا عند ماازداد لتلك الخاصة أولا يري أن الاعراض المرئية تمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع أن الضوء لايمنع وما ذلك الا لخاصية فيه

بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بأنه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به أ كثرفيقل الاحساس بما وراءه ألا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جداً أوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ماوراءها (الثانى لو كان) الضوء (جسما لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره أيضاً (فكانت) حركته الطبيعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالى باطل) لان الضوء يقع

[قوله لو كان جسما محسوساً الخ) بخلاف ما اذا كان جسما شفافاً كالافلاك فانه لا يشتغل الحس به أصلا

[قوله انما هي للعيون الضعيفة] بواسطة ان الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصري وصفاءه عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ فى تلك الصفحة لانها ليست بحجاب وساتر لما وراءه

[قوله جسما] أى جسما متحركا ينفصل من المضيء

[قوله اذ لا ارادة الخ] يعنى ان انتفاء الارادة والقسر معلوم بالضرورة فان المصباح المضيء للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال شيء عنه ولان الحركة الارادية والقسرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقسر شدة وضعفاً وليس حال الضوء كذلك

[قوله كانت حركته الطبيعية الخ] لان الحيز الطبيعى لكل جسم واحد

(قوله اذا غلظت جدا الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ماوراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون فيها أصلا بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لو ناما وان كان ضعيفاً فعلى هذا لايلزم أن يكون الاكثر ضوءا أكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم أن لا يكون كثرته موجباً لشدة الاحساس وهذا القدر يكفى فى الاستدلال لولا ما أشرنا اليه سابقاً

(قوله بل هي حجاب لها عن رؤية ماوراءها) أراد انها حجاب لها فى الجملة وبالنسبة الى احساسها بدونها لا انها حجاب لها بالكلية أو بالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا أقوي من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها أقوى من احساسها بها لانها حجاب فى الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها أقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حجابا في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها بأحد الوجهين المذكورين وأما ان احساس الضعيفة بها أقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

(قوله والتالي باطل) قال القطب فى حواشى حكمة العين لا نسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يقسره اشارة الى دفعه لكن الكلام فى اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم

على

على الاجسام من جهات متعـددة مختلفة واعترض عليـه بجواز ان يكون الضوء أجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت أن الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم (ومما يقوى ذلك) أى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخـل) فى البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة واحدة (فانه) أي ذلك الجسم الذى فرض أنه النور (لايخرج) من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر (ولا تعدم ذاته) والالزم أن تكون حيلولة الجسم بين جسمين معدمة لأحدهما ولا يبقي أيضاً على حاله الذي كان عليـه (بل) تعدم (كيفيته) التي كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزائلة بزوالهـا هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعـدم التفاوت (وأيضاً فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا) أي وجـه الارض وما وما يتصل بها (فى اللحظة بحركته) أى حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) أى فى تلك اللحظة اللطيفة ولمـا كانت هـذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غـير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيـلولة بينه وبين غيره جعـل هذين الوجهين مقويين لمـا تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على مايطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بأن الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء) العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (ويتبعه) أي يتبع الضوء المضيء (فى الحركة) أى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح (وينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهـذه الوجوه

[قوله بجواز ان يكون الخ] لاخفاء في ان الـكلام فى وقوع الضوء من مضيء واحد والتزام انفصال أجسام مختلفة الطبائع من جسم واحد بالطبع مما لا يجتريء عليه عاقل

[قوله أي يتحرك بحـركته] أي بسبب حركته فحـركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع لا تقتضي ان يكون المتحرك جسما

(قوله ولا تعدم ذاته والا الخ) قيـل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء كالشمس أو ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين أجزائها الممتدة على المصباح أو يكون الضوء جسما مكيفاً يشـترط رؤيته لـكيفيته فيزول فلا نرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وأنت خبير بمـا سيصرح الآن من ان المدعي الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لادليلا فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى

الثلاثة أن الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة أصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه في المقابل) أي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم أنه تحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضيء (عال) كالشمس مثلا (تخيل أنه ينحدر) من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدراً لرأيناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) في الجسم القابل (تابعا للوضع من المضيء) أي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر (ظن أنه يتبعه في الحركة) وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث في مقابلة المستضيء) الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته (والمتوسط) الذي هو هذا المستضيء بالغير (شرط في حدوثه) أي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء أعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمة انتقالا) وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التي ذكروها في حركة الضوء (ويرد) أيضاً (عليهم الظل) نقضا على أصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على أنه ليس جسما) فان أجابوا بانه لاحركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء أيضاً ﴿فرع﴾ على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) أي الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) في الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى أن الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا ألف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ماهو أكثر ظهورا من الاول يحسب ان هناك

[قوله اذ لو كان منحدرا الخ] يعني لادليل على انحداره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه في وسط المسافة

(قوله لرأيناه في وسط المسافة) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة لحظة الحركة في الغاية

(قوله فاذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم فعلم المرء ينفعه

(قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر) قيل هذا الضوء يشاهد استمراره فلو جوز انه ينتفي ويوجد بدله آناً فآناً لجاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل

(قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهوراً اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان أورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان أحدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية أخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية فى ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه فى نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ماهو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم (ويبطله أنه) أى القائل به (اعترف ان ثمة أمرا متجددا) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا (فلا يكون) الضوء الذي هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه أمرا مستمرا فبطل مذهبه لهذا (ولانه) أعنى الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها (وفيهما) أى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك القائل الامر (المتجدد) الذي اعترفت به (لون يحدث) فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئاً فشيئاً سواء كانت متعاقبة فى الوجود أو مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية أعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء أمر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور

(حسن چلبى)

(قوله هو اللون الظاهر) مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب

(قوله ويبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لكن أتى بها قبل الانهاض بالدليل

(قوله لان الضوء أمر غير نسبي) لانا نرى الضوء بيقين أولا بالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئياً كذلك

(قوله فلا يكون لقولهم الخ) لا يخفى ان مثل هذه المسامحات شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون

اللون معنى (وأنه) عطف على اذ ربما أي ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية في أمر ذاتي أو عرضي فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (في كونها ذات مراتب) أي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل أمرا زائداً عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) في الرد على هذا القائل (ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوؤه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوؤه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد أيضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئاً وأيضاً لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بأن الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئاً في الظلمة ولا يرى ضوؤه في السراج (ثم السراج) فانه يري مضيئاً شديداً ويضمحل ضوؤه في ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها (وما هو) أي ليس زوال الاضعف بالاقوي (الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمة) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوي بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر

(حسن چلبي)

الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجيهاً لما أورده الامام على الشق الثاني

(قوله أي ولانه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذي فيه كما في قوله تعالي * يا أيها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم * وليس مراده أن أن في عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شائع

(قوله مثل اليراعة) في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كأنه نار وفي ربيع الانوار للزمخشري انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به أو مصباح انفصل من الذبالة أي الفتيلة

وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر أن اضواء هذه الاشياء ليست الاظهور ألوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا اخفاء ألوانها عنده فلايكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) أي ايراد مثال (غايته تجويز أن يكون لذلك) الذي ذكرتموه (آثر) في اختلاف أحوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على أن الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر أن الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز أن يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا أنه لا يرى في ضوء السراج ﴿ المقصد الثاني في مراتبه ﴾ أي مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضيء لذاته هو الضوء) أي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها (كما في الشمس) وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر (و) القائم (بالمضيء لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته (كما في القمر ووجه الارض) المستضيء بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد

(حسن چلبي)

(قوله وماعدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها) صرح الآمدي في ابكار الافكار في أواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السيارة أيضاً يكتسب نورها من الشمس عندهم وماذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدي لاحدهما والشريف للآخر والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس) لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص واستدل عليه ثم ان فيما ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لا يضيء الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئاً وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه حينئذ ووجه الدفع بعد تقرر كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض

من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم أو مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته أو بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج منه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى أول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني (وله) أي للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف (كما في أفنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع) فان الحاصل في فناء الجدار أقوى وأشد من الآخرين لكونه مستفاداً من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت أقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم أو كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلاف أحوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف (وكما نراه) أي وكالظل الذي نراه (يختلف) في البيت شدة وضعفا (بصغر الكوة) أي الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت أكبر كان الظل الحاصل في البيت أشد وأقوي وكلما كانت أصغر كان ذلك الظل أضعف (وينقسم) الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف (الى غير النهاية) أي الى أمور غير منحصرة في عدد يمكن احصاؤه

(حسن چلبي)

(قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفاً للعرف قال في شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا ويؤيده ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعني الحاصل من المضيء بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام أو يكون القمر مضيئاً بالذات ظاهر الفساد

(قوله الواقعة في جوانبه) بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الي ما في البيت والا فما في البيت أيضاً مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

(قوله أي الي أمور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين

(انقسام الكوة) بحسب مراتبها (في الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة في المثال المذكور (حتى ينعدم) بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ﴿المقصد الثالث﴾ هل يتكيف الهواء بالضوء) أولا وانما أورده ههنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه) أي شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقائل أن يقول قد مر أن الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء أيضا لدار أجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله) أي يبطل قول المانع (انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا لهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للأجزاء البخارية المختلطة به) أي بالهواء (والكلام في الهواء الصرف) الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة ورده الامام الرازي بأنه يلزم من ذلك أن الهواء كلما كان أصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع وبعد الغروب وفي أفنية الجدران أضعف وكلما كان البخار والغبار فيه أكثر كان ضوؤه أقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر أيضاً هو أنه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على

(حسن چلبي)

الحاصرين لا يكون الا متناهياً فمعناه بحسب الكمية الاتصالية أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام

(قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني أكثر

(قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطاً لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول

(قوله ورده الامام الرازي) قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الي حد مخصوص اذا تجاوز اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التفريط

ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء أقوى يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به (لا حس به) أي بالهواء (كما يحس بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لا يحس به أصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع الملازمة لجواز أن يكون اللون شرطا في الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واما له لون ضعيف) جداً بحيث يكون لونه أضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية الهواء مع كفايته فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون ﴿المقصد الرابع﴾ ان ثمة شيئاً غير الضوء يترقرق) أي يتلألأ ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شيء يفيض منها) أي من تلك الاجسام (ويكاد يستر لونها وهو) أعني ذلك الشيء المترقرق (له) أي للجسم (اما لذاته ويسمى) حينئذ (شعاعا) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ (بريقا) كما للمرآة التى حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) فى أن الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

النوع الثالث

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات

(حسن چلبی)

(قوله والحس لم ينفعل الخ) قيل يجوز أن يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار يتكيف بالضوء القوى فالحس ينفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما مر وهذه الحجة لا تدل على استضاءته بل على استضاءة الهواء مطلقاً

(قوله كافياً فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذي فى الهواء ان كان في الضعف بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض أولى بأن لا يري والتالى كاذب قلنا أجاب عنه الامام في الملخص بانا نلتزم التالى لانا اذا نظرنا الى الجدار الذى لا تقابله الشمس كنا لا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئاً من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه فى مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتأمل

(قوله التى هي كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح فى تقسيم الموجود على رأي

(ومباحثه) أي مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضاً له متقدماً عليه بالطبع (وفيه مقاصد «الاول) ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات الا أنه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب أو البعيد (فقيل) الصوت (هو التموج) أي تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع أو القلع) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما أشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس ألا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فأفسده وأنه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيراً ما يستعان على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات والصوت ليس ملموساً في نفسه وأيضاً التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئاً منهما وأيضاً كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) أي سبب

(حسن چلبى)

المتكلمين فى أول حواشى التجريد أن الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا حصر شارحه المسموع فى الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لايلائم مذهبهم فانهم لايجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب فى تقرير الجواب أن الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها فى حصر المسموع فى الصوت وأنت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا أيضاً ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية فلا نقض بها في حصر المسموع فى مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد أن كلام شارح التجريد لايساعد هذا التقرير كما لايخفى

(قوله فان التموج محسوس باللمس الخ) قال الشارح فى بعض مصنفاته الحق أن المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لانفسه بل هي مدركة بالوهم لايقال الحركة من شأنها أن تكون مبصرة ولو ثانياً فلا تكون من المعاني التي تدركها القوة الوهمية لانا نقول ماذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شأن حركته أن تكون مبصرة الى ههنا كلامه

(قوله والصوت ليس كذلك) وأما اعتراض القطب في حواشى حكمة العين يجوز أن يكون بعض الحركات صوتا فمما لايلتفت اليه

(قوله وأيضاً كل منهما مبصر) في بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفى بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح فى حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية

الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة) انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا ألقي حجر في وسطه وانما جعل التموج سبباً قريباً له لأنه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفي فانا نجد الصوت مستمراً باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعاً بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وأنت خبير بأن الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على أن الدوران ههنا ليس بتام اما وجوداً فلأنه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلأن ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا أيضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس القوى

(حسن چلپي)

وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافى للرؤية فيه وهذا القدر يكفى في الاستدلال على أن التموج ليس بصوت وبهذا الدليل أيضاً يبطل ماقيل من أن الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم ولو ثانياً دون الصوت

(قوله وسببه القريب تموج الهواء) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك أصواتا عجيبة ونغمات غريبة يحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك وأصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوي البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

(قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص) اشارة الى دفع قوله ان الدور ان ليس بتام وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع

الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) أي تفريق شديد (أو قرع عنيف) أى إمساك شديد وانما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم) القارع أو المقروع (الى الجنبتين) بعنف (وينقاد له) أى لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتموج (الى أن تنتهي) إلى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتمداه (كالحجر المرمي في) وسط (الماء) فظهر أن كل واحد من القرع والقلع لتموج الهواء وإن كان التموج القرعي أشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم أن الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت ملاصقا

(حسن چلبي)

وقوله مع كونها معلومة يقيناً اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم

(قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ) يحتمل ان يكون ينفلت بالفاء والتاء المثناة من فوق من الانفلات وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق

(قوله قاعدته على سطح الارض الخ) فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة أحد جانبيها على الارض والآخر في جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت فى موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها فى موضعك ولا شك ان منتهي ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذى رأسك نصف فرسخ أيضا فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة مستديرة يكون أيضاً جانبها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذى تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيطة تلك الدائرة أزيد من نصف فرسخ وانما قلنا انه أزيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده مما يحاذي رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الي محيطها وتر لزاوية قائمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القائمة أطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروطة كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت الخ فليتأمل

به ورأسه في السماء واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا أو قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتي يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على أن القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة أو جزءا أخيراً منها اذ لا يلزم حينئذ أن يكون الزمان موجوداً في الآن ﴿ المقصد الثاني ﴾ الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لا لتعلق حاسة السمع به) أي بالصوت مع كونه بعيداً عن الحاسة (كالمرئي) فانه يري مع بعده عن الباصرة لأجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود أن الاحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى أن هواء

(حسن چلبي)

(قوله فلا يجوز كونهما سبباً للصوت لانه زماني قال صاحب الصحائف فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كما يجيء مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه

(قوله أو جزءا أخيرا منها) قيل لا شك ان كلا من الوصول واللا وصول جزء أخير لعلة التموج فاذا كانا آنيين يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء أخير فمجرد الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآني والمعلول الزماني أعني التموج اما ان يكون آنياً أو زمانياً فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآني علة تامة للمتوسط الزماني أو جزءا أخيرا منها وهو ممنوع

[قوله لوصوله الى السامعة] ذكره تعييناً لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

(قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الي الصماخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الي خلافها وذلك ضروري يعرفه كل أحد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في

واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى أن ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضاً وهكذا الى أن يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا أن الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السامع (لوجوه الاول أن من وضع فمه في طرف أنبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا أقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لحصرها) أي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثانى انه) أعنى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وإن كان بعيداً ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وما ذلك الا لأن الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على أن سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) أي سماع الصوت (يتأخر عن سببه) أعنى سبب الصوت (تأخراً زمانياً فانا نشاهد ضرب الفأس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذي

(حسن چلپي)

موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالى باطل بالتجربة فكذا المقدم

[قوله وما هو الا لحصرها الخ] قد يقال لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذى فى داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شئ مرئى فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على انا لا نسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر

(قوله وان تساويا فى مسافة البعد) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما فى الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

(قوله ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب

يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وماهو إلا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازى بأن الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبني للمفعول أي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بأنا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جداً وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب أيضا ولا يمكن أن يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء مالم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) أي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية (باقيا على شكله) الذي بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع أصلا (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) أى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هى الصوت المتفرع على التموج (ولا يبعد أن

(حسن چلبي)

الذى هو القرع الآني يلزم ان يكون الآنى علة تامة للزمانى أو جزءا منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية أعم مما هو فى حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف

(قوله وما هو الا لسلوك الخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وقتئذ عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لو ثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع أم لا اندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

(قوله وان فرض كونه محيطاً بجميع الجوانب أيضاً) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لا نسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم لو عدمت المسام عدم السماع لدلالتها على ان الحامل كلما كان مسامه أقل كان السماع أضعف وكلما كانت أكثر كان أقوى فتأمل

(قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة

ينفذ) الهواء (في المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) أي بالكيفية التي هي للصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص أراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به أنه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بأن الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد أن يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه أيضاً بأن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد أو متعدد فعلى الاول يجب أن لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثانى يجب أن يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة ويجاب بأن الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز أن يكون واحداً ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز أن يكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا ﴿المقصد الثالث﴾ الصوت موجود فى الخارج) أي في خارج الصماخ (لا انه انما يحصل

(حسن چلبي)

بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذه فى الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة فى كل منهما يستدعى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوبة ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين فى العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطاً قوياً وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة وأما فى الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل

(قوله أراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل ويمنع الاحتياج الى بقائه فى السمع بناء على انه من المعدات

(قوله مما صورناه فى كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صوره في أول هذا المقصد ان تكيف الهواء بالتموج لان الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء المجاور له تكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الي ان ينتهى فحينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفاً بحرف صامت وبعده هواء آخر مكيف بحرف آخر مسند الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور

(قوله الصوت موجود في الخارج) ههنا نكتة ينبغى ان ينبه عليها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج أمر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة أيضاً ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لان دليلهم على

فى الصماخ) على ما توهم بعضهم من أن التموج الناشئ من القرع أو القلع اذا وصـل الى الهواء المجاور للصماخ حـدث في هـذا الهواء بسبب تموجـه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) أى وان لم يكن الصوت موجوداً فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) أصـلا لأنه لما لم يوجد الا في داخـله لم ندركه إلا فى تلك الحالة التى لا أثر للجهـة معها فوجب أن لا ندرك أن الصوت من أى جهة وصل الينا (كما أن اليـد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه) ويصل ذلك الشيء اليهـا (لا في مسافة لم يتميز) عنـدنا بلمس اليد (جهته) أي جهـة ذلك الشيء الملموس ولم ندر انه من أى جهـة اتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب أن يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وأن يكون مدركا هناك أيضاً لتمـيز جهته وليس يلزم أن يكون حينئذ بعيدا عنا لينافى ما تقدم من أن الاحساس بالصوت مشروط بوصول

(حسن چلبي)

ان الموجود من الحركة مثلا أمر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع أجزائه فى الوجود والا لـكان قارا وما يمتنع اجتماع أجزائه فى الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا تـكون موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري فى الاعراض السيالة صوتا كان أو غـيره فلازم القول بكون الموجـود من الصوت أيضاً أمراً بسيطاً غـير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهـواء الذي هو حركة مخصوصة حاصـلة من قرع أو قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها أيضاً مستمراً بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهـلم جرا الي انقطاع التمـوجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل فى التموج الاول والا لزم انتقال العرض

(قوله كما ان اليد لما كانت تلمـس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعي هـذا جزئياً لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح فى بعض مصنفاته هذا الاشـكال لا يضر المعلل لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا لصار تمثيلا يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمـة المذكورة فى أصل الاستدلال وما ذكر فى بيانه ممنوع حينئذ والسند ادراك جهة الملموس أحيانا مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقا فـكيف لا يضر المعلل والحـق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج في الانبوبة الخارجـة مبدأ الحالة يصير سبباً لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لايخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين

(قوله وليس يلزم ان يكون حينئذ الخ) أي ليس يلزم فى ادراك الجهـة ان يكون الصوت حين

الهواء

الهواء الحامل له الينا بل يجوز أن يكون قريبا منا جداً فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب (ولذلك) أي ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ (تميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا أن الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما أمكننا أن نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه على ادراك الصوت فى مكانه القريب أو البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا أن هذا الادراك انما يحصل أولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان أطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الأثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه في الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد قال والحاصل أن عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شئ متأد أدركناه الى حيث ينقطع ويفني وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة أمواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة أثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من أعالى الجو وبين دوى الرحى التي هي أقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد أحدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب أحدهما وبعد الآخر قال الامام

(حسن چلبى)

ادراكه المفضى الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيداً في نفس الامر فليتأمل

(قوله ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول) سواء حمل على الوصول حقيقة أو ما يتناوله وما فى حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التتبع كما أشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر

(قوله الا بقدر ما بقى) لا حاجة الي جعله استثناء منقطعاً لان المنفى أولا بقاء الأثر المنبه على المبدأ لا مطلق بقاء الأثر فتأمل

الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو أنه هب أن السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع أصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي أن يكون مدركه الصوت الذي فى تلك الجهة لا من حيث أنه فى تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة أصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا أدرك في جهة علم أنه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع ألا ترى أن الرائحة اذا أدركت من جسم علم أنها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) أى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول (و)نميز بين القريب والبعيد (لان أثر القريب أقوى) من أثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الأثر الحادث عنه أقوى من الأثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب أو بعيد كما ذكرتموه فى الدليل الثانى (لانا نجيب عن الاول أن من سد) أى بأن من سد (احدى أذنيه) التى تكون في جانب المصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم أن الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولاشك أن التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و)نجيب (عن الثانى أنه)أي بأن السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف القريب) فبطل

(حسن چلبى)

(قوله لانا نجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند وأجيب بان الحصر فى قوله انما ندركها للتوجه يدل على مساواته للمنع وأنت خبير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبي فى شرح الملخص وأورده الشارح فى حواشي حكمة العين بلا تعرض لما عليه حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة فى المذكورين حتي يلزم من بطلان أحدهما تعين الآخر

ماتوهم من أن القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب أن يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون أحدهما قريبا والآخر بعيداً أو يكون التفاوت بينهما فى القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك ﴿ المقصد الرابع الهواء ﴾ المتموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل أوجدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور فى الكتب اعتبارها فى الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله فى التموج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط) المقاوم لها فتنبو الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا أي رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث) فى الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده ﴿ فرعان ﴾ على القول بوجود الصدي (الاول الظاهر ان الصدى) أى سبب الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال فى التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء

(حسن چلپى)

(قوله والمشهور في الكتب اعتبارها فى الجدار دون الجبل) قيل لكن الحق اعتباره فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن أملس تصادم بعض أجزائه قبل وبعض أجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولا يكون التموج الثانى شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سبباً لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سبباً لاشتراطها في الجبل فاما ان لا يشترط في شئ منهما أو يشترط فيهما معاً بقي ههنا بحث ذكره في الصحائف وهو انا قد نسمع الصدى فى الصحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ أو أكثر ولا يمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس فى الصدى كما ذكره الامام

(قوله ورجع ذلك الخ) هذا متعد من الرجع أي رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم وأما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يلزم التكرار

المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع ألا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر * الفرع (الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك لأنه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وأنت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحاصل للصوت لامن رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على أحد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لايحس به) أي الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوي الحس على ادراك تباينهما (فلا نميز بينهما) أي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما فى الحمامات والقباب الملس الصقيلة جداً (واما لان العاكس لايكون صلبا أملس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التى (ترمى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) أى رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الاصدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط فى الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لايسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما فى الصحراء (ولذلك) أي ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصحراء أضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب فى هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت فى المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته حينئذ بالصدي المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى أولا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

(القسم الثانى فى الحروف وفيه مقاصد)

أربعة * (المقصد الاول عرفه) أى الحرف (بن سينا بأنه كيفية) أى هيئة وصفة (تعرض

(قوله أى هيئة وصفة) فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزا فى المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ

للصوت بها) أي بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت أراد به مايتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا اشارة الى ماذكره الامام الرازي من أن التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت أو نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب أن يكون موجوداً مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن أن يجاب عنه بأنها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني أن عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز أن يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و)قوله (مثله في الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) أي الزيرية (والثقل) أي البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا أنه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزاً في المسموع ليخرج الغنة) التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضاً الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين أو غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزاً في المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما)

(حسن چلبي)

وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما سيأتي

(قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذي لا يكون مكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما قيل

(قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي أشار اليه صاحب

كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هـذه الامور ليست مسموعة أيضا اما الطول والقصر فلأنهـما من الكميات المحضـة أو المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا أي ملائما للطبع أو غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور أعني الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هـذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع

(حسن چلبي)

المقاصد أيضاً وهو انه لا دلالة لقولنا تميزا في المسموع على ان يكون مائة التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا بالمسموع لصح ما ذكر ووجـه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

(قوله فلأنهما من الـكميات المحضة أو المأخـوذة مع اضافة) قد نقل الشارح في مباحث الـكم المتصل عن المباحث المشرقيـة معنى كونهما من أحدهما لـكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا في الخارج وأما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج أمراً بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من الـكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة

[قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ] الظاهر من سياق كلامـه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الـكميات المحضة والمأخوذة مع الاضافة وأراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الـكلام فيه ويؤيده قول الابهري ثم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لـكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنها المسموع انما هو في صورة الطول وأنت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزء مدلول الطول بل معروضه وان القصر أيضاً يتضمن ههنا المسـموع وان كان المراد تضمن معروضه تحقق في القصر أيضاً لـكون الصوت زمانياً البتة فلا وجه وجيهاً للتخصيص اللهم الا أن يبنى الـكلام على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر مما لا ينكر

(قوله فهما مطبوعان) ذكر في حاشية التجريد أن ملائمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة الواهمـة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكأن الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى أن ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع

الا أنها في أنفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اخلافها يقتضي اختلاف المسموع الذى مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم أن الحكم بأن الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا أنسب بمباحث العربية قال المصنف (وبالجملة فماهية الحرف أوضح من ذلك) الذى ذكر فى تعريفها لما مر من أن الاحساس بالجزئيات أقوي فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر في تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها ﴿ المقصد الثانى ﴾ الحروف تنقسم من وجوه (الاول) ان الحروف (اما مصوتة وهى التى تسمي فى العربية حروف المد واللين) وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهى ماسواها) أى ماسوي الحروف

(حسن جلبي)

(قوله وهذا أنسب بمباحث العربية) قال رحمه الله لان أصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون للكلام انه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل أن اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين أن الثاني أنسب ومما ذكرنا يظهر أن كون الحرف عبارة عن نفس المعروض أنسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لا مجاز فى ذلك الاطلاق على هذا التقدير أصلا

(قوله اما مصوتة الخ) انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت وسمي مايقابلها صامتاً لعدم اقتضائه ذلك

(قوله اذا كانت ساكنة متولدة) ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلاثة فالمراد بالالف أعم من المتحركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من التولد حصوله فى اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافى كونها من أصول الكلمات

المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الاساكنة مع كون حركة ماقبلها من جنسها كما عرفت فالالف لايكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بأن يكون متحركا أو ساكنا ليس حركة ماقبله من جنسه * الوجه (الثانى) ان الحروف (امازمانية صرفة) كالحروف المصوتة (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و (كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلاتوهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية أيضاً (واما آنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها أصلا فانها لاتوجد الافى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ نبت وقرط وولد أو فى أوله كما في تراب وطرب ودول أوفى آن يتوسطها كما اذا وقعت هذه الصوامت فى أوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف أولى من تسمية غيرها لانها أطراف الصوت والحروف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مراراً فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والخاء) فان الغالب على الظن ان الراء التى فى آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز

(حسن چلبى)

(قوله واطلاق اسم الالف علي الهمزة بالاشتراك) اعلم أن الهمزة كما تحصل من تحريك الالف فى أول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولميته أن الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضي لخروج الهواء الدخانى المجتمع في الرئة ولذلك الانقباض حد مخصوص لايمكن الزيادة عليه والا يخرج كل ماجتمع فى الرئة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهي اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة (قوله وكالفاء والقاف) فى كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها آنية صرفة فتأمل (قوله فان الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب أن يجزم بأنها زمانية لاغلبة الظن ويمكن أن يقال ذلك الامكان أيضاً مظنون فهذا منشأ غلبة الظن انما ذكر (قوله الا أن الحس لايشعر بامتياز أزمنتها) اضافة الازمنة الي تلك الحروف مع انها آنية باعتبار

ازمنتها

ازمنتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء والخاء * الوجه (الثالث انها) أى الحروف (اما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كاليائين الساكنين) أو المتحركين بنوع واحد من الحركة (أو متخالفة) اما (بالذات والحقيقة(كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين أومتحركتين بحركتين متماثلتين أو مختلفتين (أو بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون ﴿ المقصد الثالث ﴾ في أنه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك أو ساكن ولانعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعني المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لايمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لاخلاف فى ان الساكن اذا كان حرفامصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت (قد منعه) أى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) أى زعموا أن التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم أنه لايمكنه ان يبتدئ فى تلفظه بالساكن الصامت كما لايمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذىهو المانع بينهما (وجوزه آخرونلان ذلك) أي عدمجوازالابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لالانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه

(حسن چلبي)

كونها أزمنة معروضاتها

(قوله ولذلك أيضاً لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الاصل عندهم فى كل كلمة متصرفة أن تكون عن ثلاثة أحرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن فى الوقف وبينهما منافرة فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لايحتاج الي معدل آخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم تحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وأيضاً الحركة الابتدائية أثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون وبينها أشد منه بينه وبين

بلا شبهة (ويجوز) أي الابتداء بالساكن (في) لغة (أخرى) كما في اللغة الخوارزمية مثلا (فانا نري في المخارج اختلافا كثيراً) ألا تري أن بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات بأسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن ألسنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها في مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة ﴿ المقصد الرابع ﴾ في أنه (هل يمكن الجمع بين الساكنين أما صامت مدغم) في مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجائز) جمعهما (اتفاقا وأما الصامتان) أو صامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) أي جمعهما (قوم كما كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوزوا أيضاً جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال في الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمة) أي فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جداً فلا يحس بها على ماينبغي فيظن أنه اجتمع هناك ساكنان أو أكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين أو صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصوتات أما أولا فلأن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء وأما ثانيا فلأن الحركات لو لم

(حسن چلپی)

المتوسطة ويؤكده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق مايستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص

(قوله قال الامام الرازى الخ) هذا الكلام وكذا أكثر ماذكر في مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه

[قوله الا هذه الحركات) قيل ان أريد أن تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن اتجه أن الطرف الناقص حينئذ لايكون كالزائد وعلى طريقته وان أريد انها لاتخرج عن حقيقتها فلابد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها له وأجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثاني

تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك أن تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبما له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان أوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو وأثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين * الاول أن الصامت البسيط حقيقة وحسا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشئ كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز أن يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولا بد لنفيه من دليل *

(حسن چلپی)

ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات المجردة عن الاشباع من افراد المصوتة أيضاً اذ ينقسم المصوتة الي مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم الاستدلال أيضاً لان الحركات مأخوذة من الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما أن بعض ماهيتها تلك الحركات قطعاً ويرد على الجواب الاول أن الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بأن يبين أن وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء أجزاء أخر وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني أيضاً اذ مآله التزام خروج الحروف التي ادعي بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة وأي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات وأما الوجه الثاني منه ففيه أن كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلا أو كثيرا أول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لا يخفي فتأمل

(قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة) هذا بيان الملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان التالي واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضا منها

[قوله وأثقلها الضمة الخ] هذا الذي ذكره من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه وأما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص

[قوله حقيقة وحساً آني) احتراز عن البسيط حساً لا حقيقة كالراء

[قوله والحركة زمانية] قد مر أن معني حركة الحرف كونها بحيث يمكن أن يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل

[قوله وقد يقال جاز الخ) قد يجاب بدعوي الضرورة الوجدانية في أن الحرف ليس بعد الحركة

الثاني أن الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بأنه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز أن لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز أن يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم أيضا بطلان ما قيل من أن الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما أخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من أن الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على أن أهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم

(حسن چلبی)

[قوله واعترض الخ] قد يجاب بانه لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض أن الصامت آني والحركة زمانية والآني يستحيل وجوده مع الزماني معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية

[قوله وبهذا يعلم أيضا بطلان الخ] وجه البطلان انه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز أن يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وأيضاً لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك التقدم فان تأخر المصوت مبني للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن أن يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه أن الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر أن المراد بالمصوت في قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور أعني الحركة لا الممدود الذي هو أحد الحروف الثلاثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن أن يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب أن يفهم المقام

الذوق الذي يستعين به على ما يتغذيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وأيضاً ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج أيضاً الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وأيضاً قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بأن يرد على النفس أثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تميز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله أثر ذوقي أيضاً فلا يتميز أحدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها) أي وفي الطعوم «مقصدان» الاول أصولها) أي بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف أو اللطيف أو المعتدل بينهما والى هذا أشار بقوله (لان الفاعل اما حار أو بارد أو معتدل والقابل اما لطيف أو كثيف أو معتدل) واذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها أيضاً واعترض عليه بأن انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وأيضاً المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم

(حسن چلبي)

[قوله فكان رديفاً له] لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان مايحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفاً لما يحفظ نفس المزاج

[قوله ومع ذلك يحتاج أيضاً الي مايؤدى الطعم اليها] أي مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط أيضاً بلمسها للملموس آخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات أيضاً اشترط فيها اللمس فأجاب بأن في المذوقات لمسين وفي المسموعات لمساً واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه

[قوله حصل أقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها] ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلاث ابيات فارسية مع الاشارة الي قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال

تيز تلخ است ونيك شور انكيز * در لطيف وكثيف وأوسط حار
آورد ترشى وعفوصت وقبض * كر برودت بدان سه كردديار
دسم وحلو وتفه شود آرى * معتدل رابدان سه باشدكار

[قوله غير محصورة] قال رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بأن يكون كل حرارة تعرض في الشدة يتصور أخرى فوقها وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة

بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضاً الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضي الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وأيضا حدوث الطعوم التسعه على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما أوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحار) أي الحرارة كما هو المشهور في الكتب أو الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي ندركها (اذ من شأنه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما أشار اليه بقوله (ففي الكثيف) أي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة) فانها أبغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة ولو فرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا

(حسن جلبي)

(قوله وأيضاً الخيار والقرع والحنطة النية) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى أحد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل أن طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجيء تحقيقه

(قوله الا أن المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الخ) في الحدوث بالمناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذى هو محلها فانى يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان أظهر فيها الا أن كلامه في بيان تأثيرات البرودة لا يلائمه كما لا يخفى

(قوله أي الحرارة) اما على حذف المضاف أو اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظائره في بحث الوجود أو يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع حينئذ أجزاء الحرارة وتتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها أقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملازمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة أيضاً الا انها تكون في عدم الملائمة (دونه) أي دون ماذكر اولا (وهي) أي تلك الكيفية الحادثة اللطيف (الحرافة اذ تتفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الخارج ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في أجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيراً فلا بد أن تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وأن تكون دون المرارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار في القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) أي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة أقل من مقاومة الكثيف وأكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من أن تكون الكيفية الحادثة في المتعدل أضعف من المرارة في عدم الملاءمة وأقوي فيه من الحرافة (ولذلك) أي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة والى الحرافة أخري) أى يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم أنه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل أنه حريف (وتحقيقه) أى تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (أنه اذا أخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من أن سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته بأجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية

(حسن چلپي)

(قوله فيكون أثرها أقوى) قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت أشد تأثيراً الا ان كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تأثيرها أقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير مثل منعه فكون الاثر في الاول أقوى محل نظر

(قوله لكنه يكون غائصاً) الاظهر ان يقال لكونه غائصاً لانه دليل كون التفريق صغيراً كما يفهم من سياق كلام الشارح أيضاً وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفي على الذائق

(قوله وتحقيقه الخ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل

(قوله فان الاجزاء الارضية) تعليل لاشتراط الاعتدال

اذا كثرت أمرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بأن يطبخ فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا أو يترك حتي ينعقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكثيف) الذي لا يلائم الاجسام أيضاً لكن عدم ملاءمته أقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق أشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات أيضاً مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (فى الكثيف) أي فيفعل البارد فى القابل الكثيف (عفوصة لانه يتضاعف التكثيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع حينئذ أجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة فى المنافرة (و) يفعل البارد (فى) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فى أعماقه ويكثفه تكثيفا أقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها أقل من عدم

(حسن چلبي)

(قوله يعنى أن الكثيف الخ) لايخفى عليك اتجاه مثل القيل المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف فى الحرارة

(قوله وفى القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير و كذا اللبن ربما يحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة وأجيب بأن فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم أن الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفى موضع آخر البرودة فبينهما تناقض وأجاب عنه بعض الفضلاء بأن الشيخ وان جعل الحرارة فى بحث الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا أولا وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها أولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضاً لمخالطة شيء غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير أيضاً حامضا بسبب أمر يحدث في نفسه وهو ان يعرض البلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات من الغليان أولا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانياً بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولى سبب من الاسباب يوجب الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا أولا وبالذات وبهذا استولى البرد الخارجي على البلغم الحلو يحمضه

ملاءمة

ملاءمة العفوصة بكثير أيضاً وهي الحموضة والى ماذ كرنا أشار بقوله (لانه) أى الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببردة ويغوص) فيه (بلطافته) أى بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) أي عدم ملاءمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفي عليك أن الصواب تبديلهما بأقل كما أشرنا اليه (ولذلك) أى ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف (كان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلا بإسخان الشمس المنضج (ازداد حموضة و) بفعل البارد (فى) القابل (المعتدل قبضا وهو) فى عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل أقل من تكثيفها فى الكثيف وأكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر وأما كونه فى ذلك دون العفوصة فاليه أشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه فى تلك الغاية (والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديداً ولا يكثف أيضاً تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) أى ما يحدث من فعله (في) القابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع أجزاء الفاعل ويؤثر تأثيراً تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي فى غاية الملاءمة أعني الحلاوة التى هى أشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (في اللطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ أجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هي الدسومة (و) هو (فى) القابل (المعتدل التفاهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب أن يكون تأثيرها فى القابل المعتدل أقل

(حسن چلپى)

(قوله ولذلك فان الثمر العفص) التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل نظيره قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا

من تأثيرها فى الكثيف وأكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب أن يحصل هناك كيفية ملائمة هي أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة لا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) أى تأثير القابل المعتدل فى القوة الذائقة (لا بمادته ولا بكيفيته) أى طعمه (فلا يحصل به) أى بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما فى الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمي تفها ومسيخا (و) يقال أيضاً (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة أجزائه فلا يتحلل منه) أى من ذلك الجسم (ما يخالط الرطوبة) اللعابية (العذبة) أى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله أحس منه) بطعم قوى حاد (كما يزنجز) أى يجعل الصفر زنجاراً وأجزاء صغارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم أن المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعني عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم أن المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بأن هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندباء

(حسن چلبى)

(قوله ومسيخا) المسيخ من اللحم ما لا طعم له

(قوله وأجزاء صغارا) العبارة بالواو لا بأو كما فى بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجارا كما نقل عن الشارح

(قوله من اجتماع المرارة) قال رحمه الله تعالى يعنى أن الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة الغير الحقيقية التى تكون في مثل الصفر لما أطلقوها على التفاهة التى في الهندباء وههنا بحث وهو أن المفهوم من كلام الشارح أن ماذكروه من اجتماع الحرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بأن المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطله أيضاً بل القول بانه المعني الاول أيضاً اذ لا يجامع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم بأسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من

وقد ذكروا أن أسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل أيضاً على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة أن البورق والملح المر أسخن من الملح المأكول وأبرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون أولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان أقل برداً من العفص لكنه فى الاغلب أكثر تبريداً منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم أن كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على أنه أسخن من المر لجواز أن يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لأجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك وأجابوا بان غلبة البرد على المر أو الدسم وغلبة الحرارة على الحلو أو الدسم اما لتركب الحامل من أجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض أورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية ﴿المقصد الثانى هذه﴾ الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لانهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) في القوابل بين أجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لاتنحصر فى عدد فانها اذا ركبت أحس من المجموع بطعم

(حسن چلپى)

الطعوم على أي معنى حمل من الأخيرين يبطله هذا الذى ذكروه من الاجتماع نعم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى ينفرد المصنف بايراده وذكره وليس بمذكور فى كتب القوم كما نقل من الشارح أيضاً فتأمل ويمكن أن يقال على تقدير أن لايكون وجه الاشكال الذي نقل الشارح ثابتاً عنه رحمه الله تعالى أن ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المتوهم والمذكور

(قوله وقد ذكروا ان أسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ماسبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة أسخن الطعوم فما نقله ههنا ينافيه لكن سيرده الآن

(قوله ثم تنتقل الى الحلاوة) قيل ينبغي أن لايجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفاً ولذا حمل الحموضة قبلها بل صار ألطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره فى القبض والحموضة

واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع أسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان فى كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة أيضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لا بالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ماذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كما ان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتخيل أنه بارد فينتقض به ماذكرناه من أن فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) أي الافيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) ويحلله أيضاً اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى (حتي يخلو مركزها) أى مركز الروح فانه يجوز تأنيثه (فيحصل بالعرض منه) أى من الافيون (تبريد) فانه لما أزال المسخن عاد أجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتي يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض أصلا ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك في مواضع عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما فى الحضض) بضم الضاد الاولى وفتحها أيضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوي به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما فى السبخة) والشيحة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية أو تخييلية يشبه أن يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا أيضاً فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسى أمر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه أن يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق واسخان فيسمي جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمي ذلك

المجموع عفوصة وعلى هـذا القياس فلا يتحقق حينئذ أن الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة في أنفسها بل يجوز أن يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد أجمل المصنف هذا المعنى فى قوله (وربما ينضم اليها) أى الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) أي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافـة أو) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فاذا يؤمننا أن تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته أنهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا أنه قد يقع الاشتباه فيهـما في بعض المواضع ﴿ النوع الخامس ﴾ من الكيفيات المحسوسة (فى المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لهـا) عندنا (الا من وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملاءمة والمنافاة فيقال (الملائم طيب والمنافر منتن * الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة أو) رائحة (حامضة * الثالث بالاضافة الى محالها كرائحة الورد والتفاح) وأنواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

﴿ الفصل الثانى ﴾

من الفصول الاربعة التى هى في أقسام الكيفيات (فى الكيفيات النفسانية) أى المختصة بذوات الأنفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانيـة ومعنى الاختصاص بها ان

(قوله أي المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية يوهم عدم وجودها فى ذوات الانفس التى ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها في الاجسام الفلكية أيضاً لـكون حركاتها ارادية فالاولى تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقيل الخ وان يراد بالانفس ما يتناول النفوس الفلكية أيضاً كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي تتعلق بذوات الأنفس فهى التى تسمي ملكات وحالات وغاية التوجيه أن يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان أن الاختصاص انما هو بالقياس الى بعض الاجسام العنصرية

(قوله من الاجسام العنصرية) لان عموم بقية الـكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة الي الفلك اذ ليس فيـه شيء من الـكيفيات المحسوسة ناسب أن يلاحظ الخصوص أيضاً بالنسبة الى العنصرية

تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه أن بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على أن القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد مايتناول النفوس الحيوانية والنباتية أيضا فان الصحة ومايقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها أي مستحكمة فيه بحيث لا تزول عنه أصلا أو يعسر زوالها (سميت ملكة والا) أي وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) مفارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) ألا ترى أن

(قوله وعلى هذا الخ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني أيضاً متحقق فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين أو ترك قوله وعلى هذا بان يجعل قوله فلا يتجه من جملة كلام القائل

(قوله كالحياة والعلم الخ) ولو ببعض التفاسير على ماسيظهر لك من مباحثها

(قوله والمجردات) ثبوت ماسوي العلم من الحياة والقدرة والارادة للمجردات أعني العقول عند مثبتيه محل بحث

(قوله على أن القائل الخ) فان المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لايجعلها داخلة في الكيف لما تقرر في محله أن المنقسم عنده الي الجوهر والعرض ماسوي الواجب وصفاته وكذا الحكيم على القول المشهور يجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتيهما وأما على مااختاره الشيخ في الاشارات من أن علم الواجب والمجردات حصولي فالظاهر دخوله تحت الكيف

(قوله سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة

(قوله حالا) من التحول بمعني التغير

(قوله بعارض) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضاً بديهياً لانه مقيس الى المحل والذاتي

(قوله والاختلاف بينها بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين ولا شك أن في الملكة شدة والحال ضعفاً فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة وأجاب عنه الشارح في بعض مصنفاته بأن المقتضي للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف في حصول الكلي في جزئياته وصدقه عليها أعني ماهو قسم من التشكيك لا في ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثاني لا الاول فتأمل

الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وأنت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بأن يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهي) أي الكيفيات النفسانية (أيضاً) كالكيفيات المحسوسة (أنواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر أولا الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما

لايكون حصوله بالقياس الى الغير لم يتعرض لدليله فقوله فان الحال بعينها الخ تنبيه على البديهى ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جلش فان الانفصال بينهما ليس الا بحال النسبة الى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال باعراض لابفصول داخلة فى طبيعة الشيء ولا أيضاً يجب أن يكون بين الحال والملكة اثنينية بين الشخصين بل يجوز أن يكون بينهما اثنينية مابين شخص واحد بحسب زمانيه كالصبى والرجل فانه ليس يجب أن يكون الصبى شخصاً غير الرجل في ذاته وان كان غيرا بالاعتبار فان الشيء الذى هو حال مابتدأ بخلق أو بصنع لم يستقر بعد في النفس اذا تمرن عليه وانطبع انطباعا يشتد ازالته فيكون الشيء الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة انتهي وأما ماقيل ان الاختلاف بالشدة والضعف يقتضي الاختلاف بالنوع على ماتقرر عند المشائين فجوابه أن ذلك على تقدير أن يكون الاختلاف فى حصوله لجزئياته لافي حصوله فى المحل كذا أفاده الشارح قدس سره في حواشى شرح حكمة العين

(قوله كالكتابة) أراد مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه أن كونه فى الحالين شيئاً واحدا بعينه محل بحث

(قوله وكل ملكة الخ) أى مكتسبة على مافى الشفاء فلا يرد أن الملكات الخلقية كعصمة الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا

(قوله كانت حالا) اما بشخصه أو بنوعه

(قوله وأنت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بان قوله فان الحال بعينها تصير ملكة انما يثبت المدعي لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه مما حررناه

(قوله أنواع خمسة) أراد بالنوع أعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعا واحدا

(قوله وأنت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور فى كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضى مطلقاً مع أن ماذكره فى حيز التعليل لايجري فى بعض المواد

﴿ النوع الاول في الحياة ﴾ قدمها على سائر الانواع لانها أصل لها ومستتبعة اياها (وفيها) أى في الحياة (مقاصد) ثلاثة * (الاول) فى تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من أنواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتي اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة في كل نوع من أنواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى (ويفيض منها) أى من تلك القوة (سائرالقوي) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه أنه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوةالحياة ثم انبعثت منها قوى أخري أعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم أن الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة أخري مستتبعة لهذه القوي كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) أى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (ويدل عليه) أى على التغاير المذكور (انها) أي الحياة (توجد للمفلوج) من الاعضاء

(قوله القوى الحيوانية] أى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد مايقابل النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعني نفس الحياة

[قوله وتلخيصه الخ] لايخفى مافيه من الاجمال والتفصيل مافي القانون انه كما يتولد من تكاثف الاخلاط بحسب مزاج ماجوهر كثيف هو العضو أو جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما أن الكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذاالروح اذا حدث على مزاجه الذى ينبغي أن يكون له استعد لقبول قوة هي التى تعد الاعضاء كلها لقبول القوى الأخر النفسانية وغيرها والقوي النفسانية لاتحدث في الروح والاعضاء الا بعد حدوث هذه القوة

[قوله فى كليات القانون] عبارة القانون وان تعطل قوة من القوي النفسانية ولم يتعطل بعد هذه

(قوله الحياة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق أن الحياة فى حقنا نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعي أوقوة الحس والحركة ولم يتعرض في شيء منها لقوة الحياة وذلك لان آثار الحياة دائرة مع الاعتدال النوعي وقوتي الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود أمر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضى

اذ

(اذ هى الحافظة) فى الحيوان (للأجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن و(التفرق والبلى) ألا ترى أن العضو الميت تتسارع اليه هذه الامور (وليس له) أى للعضو المفلوج (قوة الحس والحركة) وكذا الحال فى العضو الخدر فانه أيضاً فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التى هي القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) أي الحياة (فى) العضو (الذابل) فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة

القوة فهو حي ألا ترى أن العضو المفلوج والعضو الخدر فاقد فى الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه يمنعه عن قبولهما أو سدة عارضة بين الدماغ وبينه فى الاعصاب المنبعثة اليه وهو مع ذلك حي والعضو الذي يعرض له الموت فاقد للحس والحركة ويعرض له أن ينتقض ويفسد فاذا فى العضو المفلوج قوة تحفظ حياته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لثبوتهما بسبب صحة القوة الحيوانية وانما المانع هو الذى يمنعه عن قبولهما بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهي ولا خفاء في أن قوله وان تعطل قوة من القوي النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله فى الحال وبالفعل صريح فى أن مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف القوى كما هو شأن الطبيب وأما احتمال أن تكون القوة واحدة ويختلف الآثار بحسب الشروط والموانع فقائم في القوي النفسانية والطبيعية أيضاً ولذا قال بعض شارحي القانون اعلم أن العضو الخدر اما فاقد الذات الحس والحركة واما لكمالهما واما لقوتهما وكيف كان يصح الاستدلال على التغاير بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية وما قيل ان هذا التنوير انما يدل على مغايرتها للقوة اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بأن مغايرتها لباقى القوى النفسانية ظاهرة لفقدها انها مع بقاء الحياة

(قوله في العضو الذابل الخ) قيل ان فى العضو الذابل قوة التغذية موجودة الا أن المتحلل أكثر مما يخلفه

أن يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذى ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتي الحس والحركة ينفي كونهما ذاتيين لها وليس دليل ولا شبهة يدل على أن الاعتدال ليس ذاتياً فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعى

(قوم اذ هي الحافظة] قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص أو تعلق النفس بالبدن أجيب بأن الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحياة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الأفاعيل والحركات المختلفة أو مبدأ الادراك والتحريك الارادى

(قوله فى العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد الغاذية مع التغذية فى العضو الذابل لكن قوة التحليل أقوي فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحياة فى الفلك عندهم مع

التغذية) فيه (و) أيضا (في لنبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الأخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان أجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوي النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى مايختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب) عما ذكره ابن سينا (انا لانسلم ان القوة) أى ان قوة الحس والحركة (مفقودة في) العضو (المفلوج و) ان قوة التغذية مفقودة فى العضو (الذابل لجواز أن يكون الفعل) أى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) أى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها

(قوله جنس القوى النفسانية) وهي الحواس العشرة والقوي المحركة التى معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهي قوة التغذية والتنمية التى معدنها الكبد وقوة توليد المثل التى معدنها الانثيين وجنس القوي الحيوانية التي معدنها القلب وهي قوة الحياة واطلاق الجنس عليها اما للازدواج أو لاختلاف أنواعها بحسب اختلاف أنواع الحيوان

(قوله كماهو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلاسفة النافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هي قوة الحس والحركة

انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لايبطله لجواز ان تكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر

(قوله جنس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هى المدركة والمحركة كما صرح به والنسبة اما الى النفس الحيوانية أو الى النفس الناطقة لكونها في الانسان أكمل منها فى سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة التغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى الحيوانية القوة الحيوانية والجمع باعتبار المراد ولمناسبة ما قبله قال في شرح المقاصد الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية المفلوج والذابل

[قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع] قيل عليه مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحياة كحفظ العضو عن النطق مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة أخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحياة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرها من القوي الحيوانية والطبيعية مما لايحتاج الى البيان

والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل أعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لايدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لالعدم المقتضي وكذلك المفقودة فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها (ولا نسلم) أيضاً (أن ما هو قوة التغذية في الحى موجود في النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز أن تكون قوة التغذية في النبات مخالفة بالحقيقة لها) أى لقوة التغذية (فى الحى) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين في التغذية اشتراكهما فى الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل أو غيره ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) أى تتبع (هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة (من اعتدال مزاجى (خاص وغيره) فانهم زعموا أنه لابد فى الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة

(قوله ولانسلم ان ماهو قوة التغذية الخ) فى القانون ولو كانت المغذية بما هى قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهي وفي التقييد بقوله بما هي قوة مغذية اشارة الي أن المراد مطلق المغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلا ورود للمنع

(قوله أى تتبع هذه الكيفيات) التى من جملتها الحياة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها وان تفسيره بانه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لادخل له في المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال النوعي كيفية تتبع الصورة النوعية اياها فكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره

(قوله من اعتدال مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح الحاصل من الاخلاط

(قوله فانهم زعموا الخ) يريد أن الحياة مشروطة بالنسبة لوجهين أحدهما من حيث الفاعل فان الحياة تابعة للصورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذى لايحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فان الحياة لاتفيض الا على الروح الحيوانى المتولد من لطافة الاخلاط التى لاتحصل الا بالبنية

(قوله أى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتى حتى يفيض عليه صورة نوعية أن يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام فى وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات أيضاً ويمكن أن يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بأن يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فليتأمل

ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتي يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا) الحياة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و)

[قوله المتولدة من بخارية الاخلاط الخ] أى من صيرورة الاخلاط بخارا فانه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمي بالشرايين هذا مجمل مافصل في الكتب الطبية

[قوله ثم ان المزاج الخ) أى بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لهامدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجى متبوع للصورة النوعية فى الحدوث تابع لها فى البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجى للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعهامن اعتدال خاص وغيره

[قوله فاذا تغير المزاج الخ] عطف على جملة مدخول ان في قوله انه لابد فى الحياة من جسم مركب الى آخره لاعلى قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ماوهم

(قوله بسبب من الاسباب] الداخلة أو الخارجة

(قوله زالت الحياة) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من أن زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

(قوله اعتدال الروح الحيواني) الروح الحيواني جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين

(قوله ان بقاء المزاج الخ) حاصله أن حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هي التى تحفظه بتحصيل مايبقى معه ذلك الاعتدال ففيه كما نقل عنه رحمه الله اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعاً للصورة النوعية مع انها لاتفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثانى الذي ذكرناه فى حديث الفاعلية والمفعولية

(قوله فاذا تغير المزاج) الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة أن يقل فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة

(قوله وكذا عند المعتزلة) دليل الفريقين مايشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء

لكنها عندهم ليست ماذكرها الحكماء بل (هى مبلغ من الاجزاء) أي الجواهر الفردة (يقوم بها) أي بتلك الاجزاء (تأليف خاص لايتصور قيام الحياة بدونها) أي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد أن لايمكن تركب بدن الحيوان ممـا هو أقل من تلك الاجزاء وذلك لانهـم لايجوزون قيام الحياة بجوهر واحـد (ونحن) معـاشر الاشاعرة (لانشترطها) أي لانشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل نجوز أن يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التى لاتجزي) بوجـه من وجوه الانقسام والتجزي (والذى يبطل مذهبهم) أي مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة (انه) أى الشأن على تقدير الاشتراط (اما أن يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما أن يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حـدة وحينئذ فاما أن يكون كل واحـد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهـذا موقوف على قيام الحياة بذاك وبالعكس (أو يكون أحدهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين أعني الجوهرين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من أحـد الجانبين تحكم بحت (أولا يكون شيء منهما) فى قيام الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) أعني اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان أردت بقيام حياه واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك ممـا لاشك في استحالته لـكن ههنا قسم آخر وهو أن تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان أردت به ما يتناول هذا

(قوله لان الجزئين أعنى الجوهرين الخ) يعني أن قيام الحياة لـكونها عرضاً يستدعي الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهـما جوهرين متفقان فى حقيقة الجوهرية وكذا الحياتان فالاشتراط من أحد الجانبين تحكم فلا يرد مايتوهم من أن القول بالجوهر الفرد وتمـاثل افراده انمـا هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لاعلى مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة

وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعـدم سريان الروح فى العضو بشدة ربط يمنع نفوذه ورد بأن غايته الدوران وهو لايقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور

(قوله متفقان فى الحقيقة) قيل الاولي أن يقال لان الجزئين متساويان فى كونهما جزئين من تلك البنية الخ من غير تعرض لاتفاقهـما فى الحقيقة اذ الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هـذا إبطال لمذهبهم

بجسم أيضاً فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وأيضاً (قد عرفت مراراً أن دور المعية ليس باطلا) فنختار ههنا أن قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما مثلا زمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على أنا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لابقيام الحياة بالآخر فلا دور أصلا ولنا أن نختار الاشتراط من أحد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه) يقال ههنا أيضا (ان أريد) أنه لا رجحان في شئ من الجانبين (في نفس الامر منع) اذ يجوز أن يكون هناك رجحان ناشئ اما من أحد الجزئين أو من احدي الحياتين أو من خارج ولا نعلمه (أو) لا رجحان (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشئ لايستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من أحد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين وان كان مشروطاً بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه مامر آنفا ﴿المقصد الثالث﴾ فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا) والاظهر أن يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم

(قوله عما من شأنه أن يكون حياً) أى شأن شخصه أو نوعه أو جنسه على ماهو بمعنى العدم والملكة الحقيقيتين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنتم أمواتاً فأحياكم * وقوله تعالى * وآية لهم الارض الميتة أحييناها * الى غير ذلك

(قوله والاظهر أن يقال الخ) لان المتبادر الي الفهم من الموت زوال الحياة ويدل عليه قوله تعالى * كل نفس ذائقة الموت

(قوله وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية المحل

(قوله الموت عدم الحياة) فيه بحث وهو أن المعنى السلبي لاسيما العدمي صورته محال كما ذكره في الفتوحات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال

(قوله والاظهر ان يقال الخ) هذا التفسير منقوض بقوله تعالى * وكنتم أمواتا فأحياكم * وبقوله تعالى * لنحيي به بلدة ميتاً * والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما من شأنه الحياة في ان لاروح ولا احساس وأنت خبير بأن النقض بالآية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الي المجاز متعين

(وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والخلق) لكونه بمعني الايجاد (لايتصور الا فيما له وجود والجواب أن الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

(قوله التقدير) ولك أن تقول ان الخلق ههنا بمعنى الايجاد بالوجود الرابطي لابالوجود المحمولي فلا يضر كونه عدمياً لانه من الاعدام الحادثة في محله وما قيل انه على حذف المضاف أي أسباب الموت فيرده ترتب قوله * ليبلوكم أيكم أحسن عملا *

(قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف أي أسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفى فى دفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمي فلاضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به ابداء وجـه آخر للمجاز فليس كلاما معتداً به وان أريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشئ لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لايفيد

﴿تم الجز الخامس من كتاب المواقف﴾

﴿ويليه الجزء السادس أوله النوع الثانى﴾



فهرست الجزء الخامس من المواقف

﴿تمت الفهرست﴾

الجزء السادس من



كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى بشرحه للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفي سنة ٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احداهما لعبد الحكيم السيالكوتى والثانية للمولى حسن چلبى بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قدجعلنا فى أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبدالحكيم السيالكوتى ودونهما حاشية حسن چلبى مفصولا بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدى الحاشيتين في صحيفة نبهنا على ذلك

عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعسانى الحلبى

(الطبعة الأولى على نفقة)

الحاج محمد افندى ساسى المغربى التونسى

سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر

« لصاحبها محمد اسماعيل »

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ النوع الثاني ﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿ المقصد الاول ﴾ العلم لابد فيه من اضافة) أي نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) أى ماذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذي نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمي بالتعلق لابد منه في كون الشئ عالما بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) أى العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بأنه صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض وقد عرفت أنه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فثمة أمران هما العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) أي ذلك التعلق (وأثبت القاضي) الباقلاني العلم

(قوله العلم لابد فيه الخ) فانا اذا أدركنا شيئاً فلا خفاء في انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بانها بحصول أمر لم يكن لابزوال أمر كان وما ذاك الا بتميز لذلك الشئ وظهوره فهذا القدر ضروري وأما ماسواه فأمر يحتاج الى دليل وهو الذي يعبر عنه بالاضافة والتعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين وذلك في المحققات قلت التعلق العلمي يكفيه التعدد والتكثر في المفهومات في أنفسها ولا يستدعى الثبوت في الخارج أو الذهن

(قوله وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولايتوهم المنافاة بين قوله قيل ولا بين ماسبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات مايكون بريئا عن الخلل سواء كان مبنياً على المذهب المختار أولا

(قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف) كأنه اشارة الى الاعتراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق

(قوله أي ذلك التعلق) فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس

الذى هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده وأثبت (مهما تعلقا فاما للعلم فقط أوللعالمية فقط فهنا ثلاثة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فهنا أربعة أمور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني) أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به أنه الصورة الحاصلة على ماصرح به بعضهم ويدل عليه أنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة فى أن الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى أن العلم هو الوجود الذهني (اذ قد يعقل ماهو نفي محض وعدم صرف فى الخارج) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية ألا ترى أنا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة أيضاً في أن بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بأن يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج (فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو أى ذلك الامر الموجود فى الذهن هو (العلم) وأما التعلق المذكور فأمر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) أيضاً فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه

[قوله ولا تمايز الخ] لانه صفة ثبوتية يقتضى ثبوت المثبت له وللمناقشة فيه مجال

(قوله فاذن لاحقيقة له) أي لاماهية ثابتة لذلك النفى الصرف الا الامر الموجود في الذهن اذ لاثبوت الا في الخارج أو في الذهن

[قوله هو العلم] فيه ان ما تقدم انما يدل على انه لابد فى العلم من أمر موجود في الذهن وأما انه هو العلم فكلا فلابد من ضم مقدمة وهي أن التعلق ليس بعلم لان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لايوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لاثالث ههنا

(قوله علم) موجود بوجود أصلى كسائر الكيفيات النفسانية يترتب عليه الآثار في الخارج ككون

قول أصحاب الاحوال

(قوله ولا تمايز الا بأن يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجوداً اما فى الخارج أو فى الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الي الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه فى تلك الحالة التى هي حالة العدم المحض كيف نعقل ان المعد قرب اياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مر منا فى بحث الوجود مايتفصى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه

(قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما أولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف

الحالة وجب أن يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لااختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود في الذهن (قد يطابقه أمر في الخارج) بأن تكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي أيضاً (وقد لا يطابقه) بأن لا تكون

محله عالما مثلا وعرض وكيف وباعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلي اذا قيس الى الوجود الخارجي فقد يكون جوهرا وقد يكون عرضا ولامنافاة بين كون شئ واحد جوهرا وعرضاً بالاعتبارين فتدبر فانه من المزالق

كما سبق والماهية المعلومة لايلزم ان تكون عرضاً واذا كانت عرضاً لايلزم ان تكون موافقة للعلم فى المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ جوهراً أو عرضاً معا أو عرضاً من مقولتين وكلاهما محالان فان قيل المحال كون الشيء جوهراً وعرضاً معا أو عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لايلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذى هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافى موضوع ولا منافاة فى هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وباعتبار آخر من اخري منها فلا محذور قلنا المعتبر فى كون الشئ جوهراً أو عرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد فى ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالي عرضاً من وجه ولا يقول به أحد وأما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجوداً بوجود أصيل قائما بالنفس موجباً لاتصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافى ان يكون خارجيا أصيلا لما علمت من معناها فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود أصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما الآخر وانما قلنا الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود أصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتباري لايجدى لان كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفى فى وجود العلم اتصاف طبيعته به في ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجوداً وعدما تحكم يأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم

(قوله اذ لااختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية) فيه ايماء الى أن العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه فى المرصد الثانى من الموقف الاول منع كون العلم ذاتياً لما تحته فضلا عن النوعية فكأنه سكت ههنا عن المنع اعتماداً على ماسبق أو على كون الماهية النوعية للعلوم عين طبيعة العلم ولا شك في بعده والاظهر ماقالوا من أن الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان أحدهما بالانطباع كان الآخر كذلك وأما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق

(قوله متصفة بالوجود الخارجي) اذا حكم على مفهوم كلى بأنه موجود في الخارج أوليس بموجود فيه كان

تلك الماهية موجودة في الخارج (وبهذا الاعتبار) أي باعتبار المطابقة (تلحقه) أي ذلك الموجود الذهني (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من أمور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن ويحتمل أن يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللا مطابقة على معنى أن الوجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز أن يكون له مطابق فى الخارج وأن لا يكون ويمكن للعقل أن يجرى عليه أحكاما خارجية صادقة أو كاذبة وهذا الاحتمال أنسب بقوله (وأما من حيث هو موجود) في الذهن (فلا حكم له) أي لا يمكن للعقل أن يحكم عليه من هذه الحيثية (الا بأن يتصور مرة ثانية من

[قوله أى باعتبار المطابقة] أى باعتبار انه موجود في الخارج

[قوله فان الماهية الخ] فعلى هذا التوجيه اللحوق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعني المحمولات التى تتصف بها الاشياء فى الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثاني يكون اللحوق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة أو كاذبة يعنى باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لابشرط شئ يمكن أن يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت أوكاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفاً للحوق عن المعني المتبادر لكنه أنسب بقوله وأما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل أن يجرى عليه حكما لا انه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود في الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصول الكلام أى على التوجيه الثانى

[قوله ويمكن للعقل الخ] وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لابشرط شئ وهى ماحوظة قصدا فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجي

[قوله الا بأن يتصور مرة ثانية الخ] لان المحكوم عليه الموجود الذهني من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شىء باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصدا لان النفس مجبول على أن لا يحكم على شىء الا بعد تصوره ذلك الشىء قصدا

ذلك حكما على ماصدق عليه من الافراد والافلا اشتباه ان الموجود فى الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلى

(قوله ويمكن للعقل ان يجري عليه أحكاما خارجية) فالانسب ان الاحكام فى عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التى تعرض باعتبار الوجود الخارجي وباعتبار الوجود الخارجي وأما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها فى الخارج

(قوله وهذا الاحتمال أنسب بقوله الخ) وجه الانسبية ان الحكم فى هذا القول بمعنى حكم العقل

حيث أنه فى الذهن فيحكم عليه بأحكام أخر) مخالفة للأحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من أشباهها (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام أن الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بأمور لاتعرض لها الا فى الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بأمور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي هي عارضة لها

[قوله وصالحة لان يحكم عليها الخ] لما عرفت أن المحكوم عليه بهاهي الماهية لابشرط شئ وهي ملحوظة قصدا وان كان فى عروضها مدخل للوجود الخارجي ألا يرى أن الحكم فى الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود فى الخارج وان كان اتصافه به مشروطاً بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فان المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصدا من حيث انه موجود في الذهن فتدبر فانه السر فى الفرق بينهما فقد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله وأما لوازم النخ] اختار لفظ اللوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارة الي انها لاتكون مفارقة

[قوله عارضة لها فى الوجودين] المحققين أو المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التي لاوجود لها أصلا

قطعا لحسن المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه أيضا وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثانى فتأمل

[قوله ومحصول الكلام ان الماهية النخ] فان قلت ما السر فى ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانياً واذا حكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج اليها بل يكفى ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السر فيه ان الحكم على الشئ يستدعى التوجه اليه وملاحظته قصداً فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت فى الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التى تعرض لها ولا يمكن فى هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لانها ملحوظة تبعاً وهذا كما انك اذا نظرت الي المرآة لتعرف حال المرئي أمكنك الحكم عليه بأنه حسن أوقبيح ولا يمكنك ان تحكم حينئذ على المرآة بأنها مستوية الاجزاء أو فيها حشويات أو نحوها بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر أن الواجب فى الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل في الذهن مرة ثانية مطلقاً وأما تصوره من حيث انه فى الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها فى الحكم بالمعقولات الثانية التى هي غير الوجود وأما فى الحكم

في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لأنها فى الدرجة الثانيـة من التعقل واعلم أن الماهية الموجودة فى الذهن اذا أخذت من هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع أو من الممكن وأما اذا نظر اليهـا من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا أن الحكم بامتناعها أو امكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن (وقال المتكلمون هو) أى كون العلم عبارة عن الوجود الذهني (باطل لوجهـين الاول لو كان التعقل بحصول ماهيـة المعقول) فى ذهن العاقل (فمن عقل السواد والبياض) وحكم بتضادهما (يكون قد حصل فى ذهنـه السواد والبياض فيكون الذهن أسود وأبيض) اذ لا معني الأسود والابيض الا ما حصل فيـه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هـذه الصفات منتفية عنـه (وأيضاً يجتمع الضدان) فى محل واحد وهو سفسطة * الوجـه (الثانى حصول ماهيـة الجبل والسماء فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة

فى كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليـه بها هو نفس المـاهية وهو ملحوظ قصـدا فى كل واحدة منهما

(قوله في الدرجة الثانية) لافي الدرجة الاولى سواء كانت فى الثانية أو الثالثة أو غيرهما

(قوله واعلم الخ) فائدة جليلة أخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهي أن العارض الواحد بالنسبة الي الشئ الواحد يجوز أن يكون من العوارض الذهنية وأن يكون من عوارض الماهية من حيث هو لـكن باعتبارين وأن يكون الحـكم بعروضـه له حال وجوده فى الذهن فقط وان لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان في النفس الناطقة فلامتناع حصول المـادي فى المجرد

به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً أى سواء كان ذهنيا أو خارجياً فانها وان كانت موجودة في الذهن لـكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حققه فى حواشى التجريد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال

(قوله كانت ممتنعة الحصول في الخارج) لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني فاذا وجدت فى خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الي محل وقد سبق تحقيقه

(قوله معلوم الانتفاء بالضرورة) اذا انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا منقوض

(وجواب) الوجه (الاول أنه انما يلزم كون الذهن أبيض وأسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض) أي ماهيتهما الموجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار الخارجية ومظهر للاحكام (لا ماهيتهما) الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني (اذ قد علمت) في مباحث الوجود الذهني (أنه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية) المتصفة بوجود غير أصيل (و) علمت أيضاً (أنها) أي الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية) المتصفة بوجودات أصيلة (في اللوازم) التي تكون للموجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها (كما تنبهت له من قبل) وكون المحل أسود وأبيض وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود الخارجي مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثاني أن الممتنع حصول هوية الجبل والسماء) في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم

وان كان في الآلة الجسمانية فلامتناع حصول الكبير في الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان العظيم بعظمه حاصلا فيه وأما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة لمشاهدته فكلا كما تتخذ صورة الفيل في حبة من نحاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل انه ينطبع في المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء على أن الانطباع فيها ممنوع

(قوله وجواب الاول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول في الذهن والحصول في المحل بان الاول ظرفي والثاني اتصافي وليس بشئ لان حصول الصورة في الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالماً نعم يتم ذلك لو كان العلم غير الصورة الحاصلة

(قوله وجواب الوجه الثاني الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجي والظلي بان يترتب الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجي وما قيل ان هذا الجواب لا يجري لو أورد الاشكال بلوازم الماهية فمدفوع بان المراد بالوجود الخارجي الاصيلي

بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلا يسمع دعوي الضرورة في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك

[قوله وجواب الوجه الاول] قد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع اليه

[قوله ولا معني للماهية الا الصورة العقلية] أي لا معنى لها في هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا الحصر مخالفاً لما سيجئ من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين

المانع

المانع من الحصول في أذهاننا (لا ماهيتهما) اذ ليس فيهما مايمنع من حصولها فيها (وهذا) الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين (غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) أي لفظها (تطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني (وعلى ما يطابقه) أي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي (فظننا أمراً واحداً) وبني عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن (وربما جعلوه) أي الحكماء العلم (أمراً عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بأنه يلزم منه أن يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم وأقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا بأس بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم

ولا شك أن لوازم الماهية لها وجود أصلي تترتب عليه الآثار ووجود ظلي فيجري الفرق بين الوجودين فيها أيضاً

(قوله وأقرب من هذا) أي من قولهم وهو تجرد العالم والمعلوم لاختصاص كل منهما بالتعقل الا انه على الاول عدمي وعلى الثاني وجودي بخلاف مامر من انه الوجود الذهني فانه شامل للانواع الاربعة للعلم

(قوله المباحث السابقة) في جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة

[قوله واقع من جهة اشتراك اللفظ] ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقاً سواء كانت خارجية أو غيرها

(قوله فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن أن يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول

(قوله ورد بانه يلزم الخ) قد يجاب بأن مرادهم أن العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد وأقرب منه أن يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لايطلق العالم والمعلوم

(قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي أوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك أيضاً

(قوله قال الامام الرازي في المباحث المشرقية الخ) قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل أن يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف

فحيث بين أن كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات إضافة وحيث ذكر أن تعقل الشئ لذاته ولغير ذاته

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) فى الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت أن السبب فى أن لايعقل الشئ هو المادة وعلائقها لاوجوده وأما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى اذا تقرر في شئ صار للشئ به عقل والذى يحتمل بنيله هو عقل بالقوة والذي ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذي هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ أن يكون معقولا هو أن يكون فى مادة وعلائقها وهو المانع من أن يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالمتبرى من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق وهو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو أيضاً معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل لا أن هناك أشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولا يخفى على المنصف انه كلام ينادي بأعلى صوته بأن التجرد شرط للتعقل وأن المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة

(قوله اندراج العلم) أى العلم الحصولى

(قوله جعله عبارة عن صفة ذات اضافة) ان أراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ فى منطق الشفاء في فصل حل شك متعلق بمداخلة أنواع من الكيف كالعلم لانواع المضاف بما لامزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الاعلى انه عارض له المضاف عروضاً لازما لاعلى انه نوع من المضاف لكن لا اضطراب حينئذ في كلامه وان أراد بها غير الصورة المجردة على ما قاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة فليس فى كلامه أثر من ذلك

الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحداً منها وهذا أقرب مما نقل عن الشارح حيث قال جاز أن يكون ابن سينا ذكر في تعريف العلم فى كل موضع مايحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشئ الذى أريد تمييزه عنه فى هذا الموضع وان أورد ذلك فى صورة التعريف ومثل هذا أكثر في كلامهم مثلا اذا أريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره فليتأمل

(قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة) ان كان هذا تعريفاً وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا أن يريد انه ليس في الخارج أمر زائد عليه وان كان تنبيهاً على انه أمر لابد منه فى العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه

ليس الاحضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم أن العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليته لأجل صور

(قوله ليس الاحضور صورته عنده) أى ليس الاحضور صورته مجردة عن المادة سواء كانت صورته العينية كما في تعقل الشيء لذاته أو صورته المثالية كما فى تعقله لغير ذاته قال في الشفاء فى فصل مراتب أفعال العقل ان النفس تعقل بأن تأخذ في نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة وتكون الصورة مجردة اما ان يكون العقل بتجريد اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت المؤنة فى تجريدها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى ومحصله العلم هى الصورة المجردة عند العاقل اما بعينها أو بمثالها وهذا ما ذكره فى النمط الثالث من الاشارات ان الادراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك أى الحقيقة المتمثلة اما بنفسها أو بمثالها كما حققه صاحب المحاكمات فان أراد بقوله جعله عبارة عن الصور المرتسمة انه جعل التعقل الحصولى عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وان أراد انه جعل التعقل مطلقاً عبارة عنه فليس ذلك في كلامه

(قوله وحيث زعم الخ) قال فى فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب أن يعلم انه اذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة من غير ان تتكثر بها فى جوهره أو يتصور في حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته انتهى وقال فى كتاب النفس ماحاصله ان أنواع التعقل للنفس ثلاثة الاول أن يكون بالقوة وذلك عند مالايكون حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحضارها الثانى أن يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل ويكون كأنه نظر الي مراتب تلك العلوم الثالث أن يكون

(قوله المطابقة لماهية المعقول) هذا التعريف لايظهر صدقه فيما اذا علم الشيء لابكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية وأما المرتسم فى الجوهر العاقل فهو وجهه أعني مفهوم الضاحك اللهم الا أن يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فحينئذ لايرد عليه ماذكر انما يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك فى الذات المجردة الا أن فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد

(قوله أن العقل البسيط) أراد به العقل الاول واضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلاواسطة

(قوله ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح انه قال فى توجيهه يعني على أصل الفلاسفة لايجوز أن يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذلك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد. لانه على هذا التقدير يلزم أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة اذ لايجوز أن يوجدها العقل فى نفسه لان الشيء الواحد لايجوز أن يكون فاعلاوقابلا معا بل لانه يوجدها في النفس الكلية التي

كثرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتي يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض

حاصلا بالفعل التام لا على سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالماً بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب فى ذهنه دفعة واحدة لكن لا على سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه فى بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثانى وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الا أن العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفي الواجب والمجردات عينها وخلاصة مافي كتاب المباحثات العقل البسيط فى الاول هو ذاته بخلاف العقل البسيط الذى يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا من المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط فى الاول الذى هو ذاته ذات لوازمه التى هي المعقولات المفصلة وبما نقلناه ظهر أن ماذكره بعض الناظرين فى حل هذه العبارة ناقلا عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته في نفسه كما لايخفى على الفطن اما افتراء على الشارح أوناشىء من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه يعنى على أصل الفلاسفة لايجوز أن يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد لانه يلزم على هذا التقدير أن يصدر عن المبدأ أشياء كثيرة اذ لايجوز أن يوجدها العقل فى نفسه لان الشئ الواحد لايجوز أن يكون قابلا وفاعلا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه

(قوله للصور المفصلة في النفس) التعقل التفصيلى لايكون الا فى النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ فى كتاب النفس العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي نسميه علما ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى الي ان قال وعلى هذا ينبغي أن يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها الاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور الخلاق لها

(قوله جعله عبارة عن مجرد الاضافة) في الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لمابعد ذاته لان عقله لذاته ذاته وفيه

هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معني قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه وههنا بحث وهو ان أباعلى مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه فى الاشارات ماينافضه حيث ذهب فيها الى أن علم الله تعالى حصولى وان الصور العقلية متباينة متقررة فى ذاته تعالى والكثرة الحاصلة فى عقله للأشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لامقومة لها فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة الذى دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على أن الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا أيضاً مخالف لما أطبق عليه الفلاسفة من أن للعقل الاول جهات ثلاثة فصدر عنه ثلاثة أشياء العقل الثاني ونفس الفلك التاسع وجرمه كما سيأتى وان كان اسناد نفس العقل

ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم ومايتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وأيضاً لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا وأما الجهل المركب

تعقل كل مابعده فعقله لذاته علة تعقله لمابعد ذاته وعقله لمابعد ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لا نفسه

(قوله وذلك يتوقف الخ) فيه أن اللازم منه تصور العلم الجزئي بوجه مابالضرورة ولا يلزم منه تصور العلم المطلق فضلا عن أن يكون بديهياً والجواب أن المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئي

(قوله ليست عدمية) أي عدم شيء بل أمر محصل في نفسه سواء كانت موجودة أو معدومة

(قوله والعدم لايكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متمايزة في نفسها وان لم تكن متمايزة في الخارج

(قوله عدم مايقابلها) اذ لايجوز أن يكون عدما مطلقاً وهو ظاهر ولا عدم شيء سوى مايقابلها لاجتماعها معه

(قوله فيكون ثبوتياً) أي مفهوما وجوديا لان عدم العدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم

التاسع مع مافيه من الصور حينئذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسنادهم الفلك الثامن مع مافيه من الكواكب المتكثرة الي جهة واحدة في العقل الثامن والاعتراض الاعتراض

(قوله فتصور العلم بديهي) قد سبق الاعتراض عليه بانه لايفيد بديهية الكنه

(قوله لانها ممتازة عن غيرها) أي نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدمات فانها ممتازة بالاضافة

(قوله لكانت عدم مايقابلها) فيه دلالة على ان المراد بالعدمي ههنا مايكون العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث التعين انه لايلزم من كون الشيء عدمياً بذلك المعنى كونه عدما لشيء

(قوله وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم) قيل الجهل البسيط انما يكون عدما اذا كان مقابله الذي هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على المدعي وهو المصادرة

(قوله فيكون ثبوتياً) قد سبق في بحث التقابل رده

وهو باطل أيضاً لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد لا يقال جاز أن يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشيء مجرداً وهو أن لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وأيضاً يصح أن يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح أن يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى أحدهما دون الآخر واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية اما حقيقية أو اضافية أما الحقيقية فاما أن تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان أجيب عنه بأن العلم ليس نفس حصول ماهية الشيء لآخر بل هو حصول خاص أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول واما أن تكون أمرا

(قوله لخلو المحل عنهما) هذا انما يرد لو كان عدما للجهل المركب بمعنى السلب واما لو كان عدما له بمعنى عدم الملكة لخلو المحل عنهما لا يضر

(قوله لا يقال جاز الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله لو كانت عدما لكانت عدم مايقابلها

(قوله فهي وجودية) أي ليس السلب داخلا فيها

(قوله لان ماهية السواد الخ) فيه ان الحاصل للجماد هوية السواد لاماهيته ولو سلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها

(قوله فهذا اعتراف بأن العلم ليس نفس الحصول) أي حصول الماهية أى الماهية الحاصلة فانه المدعي وفيه أن القائلين بالصورة لايقولون انه حصول الصورة مطلقاً بل حصول الصورة المجردة للذات المجردة

[قوله لخلو المحل عنهما] يلزم على هذا أن لايكون العمي مثلا عدما اذ لوكان عدما لكان عدم مايقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وانما لايجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب

(قوله واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية) قيل اللازم مما ذكره على تقدير تمامه أن الحالة المذكورة ليست عدما لانها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودية الموجود وأما اذا أريد بها مالايكون السلب جزءا من مفهومه فلا

[قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد] جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء بوجود ظلى وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود أصيل فان قلت هذا اعتراف بأن العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود أصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط اذ لم يدع أحد انه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلى

آخر مغايراً للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة وأما الاضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة أن الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور أمر آخر حقيقي أو اضافي أو عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولايخفي عليك مافيه واعلم أن القائل بأن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم أن يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين وأجيب عنه تارة بأن ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وأيضاً ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول أحدهما في الآخر وأخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعني ذلك أن المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه

(قوله مما لم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لايدل على انتفائه في نفسه بل على عدم العلم به اللهم الا أن يتمسك بان مالادليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه

[قوله وصورها موجودات الخ] لو أورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة في النفس بالوجود الاصيلي لايكون الجواب موجهاً

(قوله وأيضاً ذاته الخ) هذا الجواب لايدفع الاشكال بصفات ذاته

(قوله وأخرى) أي وأجيب تارة أخرى وهذا هو الجواب التحقيقي وعليه التعويل

[قوله وذلك مما لم تقم عليه دلالة] قيل لايلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر

(قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لايتحقق الا عند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقدصرح بأن تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه بني الكلام أولاعلى التغاير الاعتباري أو أراد بالشعور أولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفي ما في الثاني من التعسف

(قوله لا حلول أحدهما في الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف

(قوله حضوري لا حصولي) فيه بحث وهو انه ان أراد علم الشئ بذاته وصفاته حضوري البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان أراد انه قد يكون حضوريا فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولي للشئ بصفاته فتأمل

لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع أن الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك أن النفس من حيث أنها صالحة لان تكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث أنها صالحة لان تكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير أيضاً يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بأن العلم اضافة محضة أو صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وأما الاشكال عليه في

(قوله ولا شك أن النفس) يعني أن النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايرتان اذ توجد الثانية في الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولا يقتضي التغاير بالذات وتحقيقه أن النفس الناطقة من حيث انها ماهية مجردة علم ومن حيث ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث ان لها ماهية مجردة معلومة وكذا الحال في الواجب تعالى وقال الشيخ في المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على مامضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصرا في ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولا شك أن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك في حصول الاضافة انتهى وفيه انه لايجري في علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا انه لايجرى في علم النفس بخصوص ذاتها أيضاً

(قوله يندفع الاشكال) أي كما اندفع عن القائل بأن العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة إما بنفسها أو بمثالها

(قوله وأما الاشكال عليه) أي على القائل المذكور وأما القائل بانه الصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكون المعدومات موجودة في الذهن

(قوله ففي علم الشيء بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضوري نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحصولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر ان منشأ السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما توهم والا لايتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر

(قوله من حيث انها صالحة] جعل التغاير الموقوف عليه لتحقق نسبة الحضور تحقق السبق ضرورة واتفاقا بصلوح العالمية والمعلومية لا نفسها لان كلا منهما متأخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في أمثاله هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشيء من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال الأشياء في أنفسها لا أحوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له في نفس الأمر

(قوله وبهذا التغاير أيضا يندفع الاشكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه على

العلم

العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى أن العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بأن الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن ﴿ المقصد الثاني ﴾ العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بأمور غير متناهية (هل يجوز تعلقه بمعلومين) أي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في أن العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) أربعة (الاول لبعض أصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وأيضاً يلزم على من احتج من أصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على أصلنا كما سيأتي من أن القدرة القديمة لا يجوز تعلقها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر (الثاني وهو مذهب الشيخ) أبي الحسن الاشعرى (وكثير من المعتزلة لا يجوز) ذلك مطلقاً (اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه بأكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بأمور غير متناهية) فيلزم أن يجوز كون أحدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهي وهو باطل قطعا (وقد عرفته) وانه ضعيف جداً

(قوله من قصة الجماد) وهي أن ماهية السواد حاصلة له مع عدم العلم فلو كان العلم هو الصورة الحاصلة للشيء لكان الجماد عالما بالسواد

(قوله مطلقا) أى سواء كانا نظريين أو بديهيين جاز الانفكاك بينهما أولا

القائل بأنه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة وانما هو بتحقق التغاير الاعتباري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علم الله تعالي بأن العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضى التغاير بين العالم والمعلوم أصلا لان النسبة المقتضية للمنتسبين انما هي بين تلك الصفة وبين أحدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضي تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الي التغاير بينهما ولو به

[قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهنى) اذا كان ملشأ الاشكال عليه لزوم مسبوقية الاضافة بتحقق المضاف اليه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهنى محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهنى انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة أو معه فلا يفيد سبق تحقق المضاف اليه فليتأمل

(قوله يجوز ذلك مطلقاً) سواء كان المعلومان نظريين أم لا

(قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد أيضاً بانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه

لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لايجدى شيئاً والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على أصله يجوز تعلقها بمقدورين وأكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهي (وأيضاً فلا يسد أحدهما مسد الآخر) هـذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو أن يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم بأحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة أن الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل فى حقيقته) أي حقيقة العلم فاذا علم أحد المعلومين كان التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلايتصور قيام العلم بأحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثانى (بعلم الله تعالى) فانه جار فيـه مع كونه متعلقا بأمور متعـددة (وبسائر) أى ونقض أيضاً بسائر (الهويات) المتعلقة بأشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجـد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضى تعدداً فى الذات وليس يلزم من وحدة الذات أن تكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث

(قوله ضرورة الخ) ان أريد انه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان اذ لاثنينية حتى يتصور المسدية بينهما وان أريد مع اعتبار التعلقين فممنوع لان التعلقين يمنعان المسدية لان المعلومين مختلفان وهذا تفصيل ماذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ

تعالى وان لم يكن واقعاً فى حقنا

(قوله داخل فى حقيقته) مبنى على أن العلم عبارة عن صفة ذات اضافة أى عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل يكون نفسه الا أن يريد بالدخول عدم الخروج

(قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقض الاجمالى والنقض التفصيلى منع أن التعلق داخل فى حقيقة العلم كما أشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل أن التعلق الحادث داخـل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخـلا في حقيقة العلم القديم وأنت خبير بان الدال على عدم سد أحد العلمين سد الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لايفيد اذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

(قوله وبسائر الهويات) قال الابهري وقد يدفع بأن التعلق داخل فى حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات

مذهب أبي الحسن الباهلي) من الاشاعرة وهو أنه (لا يجوز تعلقه) أي تعلق العلم الواحد (بنظريين) أي بمعلومين نظريين (لانه يستلزم اجتماع نظرين) في حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (ويجوز تعلقه بضروريين لما مر) في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس وأما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) أي المعلومين النظريين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحداً كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب (الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين) حيث (يجوز انفكاك العلم بهما) أي كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع امكان

[قوله يستلزم اجتماع الخ] هذا ظاهر على تقدير أن يكون النظر مفيدا لنفس العلم واما اذا كان مفيدا لتعلقه فلا يلزم اجتماعها لجواز أن يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم في زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر في زمان آخر

[قوله ويجوز تعلقه بضروريين] التخصيص بالضروريين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هذا المذهب في جواز تعلق العلم الواحد بنظري وضروري شيء وأما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظرين قيل الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه وفيه أن النظر لحصول التعلق لا لنفس العلم بتعلق واحد بالنظر وآخر بدونه

(قوله أي المعلومين الخ) اشارة الى أن النظري ليس ههنا بالمعني المتعارف فانه صفة العلم

(قوله بنظريين) قيل كذلك بنظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر فما ذكر لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور

(قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز أن يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض بأن من يديم العلم بأن زيدا سيدخل البلد غدا الي غد علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن أن يدفع بأن بني الكلام على عدم بقاء الاعراض

(قوله أي المعلومين النظريين) فيه اشارة الى أن ماذكره صاحب المقاصد في أثناء الجواب من انه لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر

عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لايجوز أن يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحداً جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل أن يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما وأما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ما ذكرتموه) أعنى المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه فى أخرى (ولا يلزم من ذلك) أي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما أخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بأن يقال لو جاز أن يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على أنه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين أيضاً لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز أن تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) أى ما ذكرتموه من الاستدلال (تمثيل أيضاً) كما مر خال عن الجامع لجواز أن تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على أنه انما يلزم القائل بالحال (وأما ما لايجوز انفكاك العلم بهما

(قوله جاز انفكاك الشئ عن نفسه) بناء على أن المفروض جواز الانفكاك بين العلمين

(قوله على انه انما يلزم الخ) وأما النافى له فالعالمية عنده هي الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده ايجاب علم للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات

(قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبنى على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما أشرنا اليه فتأمل

(قوله انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائماً وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لاينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بأن يتعلق بهما علمان

(قوله على انه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز أن يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما أشار اليه فى المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبني لحكمه بانه انما يلزم القائل بالحال اذ عند النافين لها لا ايجاب أصلا قلت يجوز أن يراد الايجاب العادى كما قال الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل

كالعلم بالشيءِ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شيءٍ لآخر لايكون الا مع العلم بمضادة الاخر اياه (و) كذا الحال (في الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) أي يجوز تعلقه بهما (اذ من علم شيئاً علم علمه به بالضرورة والا) أي وان لم

(قوله فقد يتعلق الخ) أشار بلفظ قد الى أن المدعى موجبة جزئية فيكفي في اثباته مادة واحدة وهي العلم بالشيء والعلم بالعلم به وليس المدعى كل مالايجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد أن الدليل المذكور لايجري في العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ماوهم

(قوله أي يجوز تعلقه بهما) لاحاجة الى هذا التفسير فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره أعني قوله لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق

النقيض فحصل الكلام حينئذ انكم اذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بأن المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بأن كليهما من العلم وأما اطلاق الحكم على التعلق فاسم بين ويمكن أن يجاب بأن حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لادخل فيه بخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين أخرى بل هو كلام على أصل أهل السنة القائلين بأن الترتب بين الاشياء عادي ثم الجواب بأن الكلام في ايجاب أمر واحد حكمين متجانسين مما لايتم حينئذ لان أهل السنة يجوزون الكل كما لايخفى فتأمل فيه

(قوله كالعلم بالشيءِ والعلم بالعلم به) الظاهر أن يقول كالشيءِ والعلم به لان التمثيل بما لايجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين في المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لامانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لايتأتى في قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضادة الخ اللهم الا أن يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق ان عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بايراد العلمين الذين لاينفك أحدهما عن الآخر في زعمهما

[قوله اذ من علم شيئاً علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا أيضاً بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لايتم بهذا القول بل لابد من المقدمة الاخرى أيضاً وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فثمة معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لايجري في التضاد وسائر الاضافات اذ لاوجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشيءِ يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ماذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشيءِ والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا أومتعددا وسواء كان العلم المعتبر في أول المراتب متعلقاً بالمضافين اولا كالعلم بزيد وعمرو والجواب أن مدعي الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لايلزم المحال السابق أعني انفكاك الشيءِ عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكتفي بانتفاء دليل

يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم (جاز أن يكون أحدنا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلي رضي الله تعالى عنه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا مالم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك الا أن الجفر والجامعة يدلان على أنه لايتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى أهل البيت ورأيت أنا بالشام نظما أشير فيه بالرموز الى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) أي أحدنا (لا يعلم علمه به) أي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر أن من علم شيئاً علم علمه به (ثم) انه (يعلم) أيضاً (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم به (وهلم جرا فثمة معلومات غير متناهية فلو) لم يجز أن تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة

(حسن جلبي)

الامتناع وانما أورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء أمر زائد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما وأما فيما لايجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز أن يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لاغبار في الكلام

(قوله يدلان على انه لايتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض للمأمون في يوم عيد ضعف قاي لي فأرسل الى علي بن موسي يدعوه الى المصلى وغرضه أن يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلي قال نفعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسار حافياً ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغلبة فخاف منه ثم أمر برجوعه فقال علي بن موسى رحمه الله علمت انه كذلك فيقال انه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون

(قوله فثمة معلومات غير متناهية) هي معلومات علمية فلابد أن يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية أيضاً لان العلم المتعلق بأشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب أولا جواز أن يتعلق العلم بنفسه حينئذ اذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في أواخر بحث العلم من الالهيات وثانياً جواز أن يتعلق العلم المعلوم بعلمه

(لزم أن يكون لأحدنا) اذا علم شيئاً واحداً (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) أي يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لا نسلم أن العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر من أن الموجود في الذهن لا يمكن أن يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بأن يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث أنه في الذهن (و) هذا الالتفات لا يمكن أن يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن أنه حاصل بالفعل وبنى عليه ما بنى (وأما قول من قال) يعني به الآمدى فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة) التي هي التعلق لا تتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا أنه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندي (أن الخلاف متفرع علي تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك أن التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز أن يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لا تجعل الصفة متكثرة) في ذاتها قال المصنف (واعلم أن الجواز الذهني لا نزاع فيه و) الجواز (الخارجي مما يناقش فيه) يعني أنا اذا نظرنا الى أن العلم صفة ذات تعلق جوز العقل أن تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بأمور متعددة بمعنى أن العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم

(قوله يوهم بظاهره) انما قال ذلك لانه في الحقيقة من اضافة العام الى الخاص

(قوله انه مجاز لا حقيقة له) فان المراد منهما لا غير الشئ كما في ما يقوم بنفسه أي لا يقوم بغيره

(قوله وأما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى أيضاً كما أشرنا اليه

واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز أن يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بأن العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف علي العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من أن الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بأن يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل ﴿المقصد الثالث﴾ الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم ثابت غير مطابق) سواء كان مستنداً الى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبراً في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمى مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وموجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضاً (وقالت المعتزلة) أي كثير منهم (هو) أي الجهل المركب

(قوله فليس الثبات الخ] وهو عدم الزوال بالتشكيك

[قوله موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقاً على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما أيضاً ممنوعة

(قوله كما هو المشهور في الكتب) أي عدم اعتبار الثبوت

[قوله فهذا جهل آخر قد تركب معاً] لم يرد بما ذكره ان الجهلين البسيطين بعينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بأن الكل ضد لشىء على كون كل من جزئيه عدما بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وان لم يكونا جزئين منه فافهم

[قوله فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بأن الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومهما لا بمعنى أن يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما أشار المصنف ههنا الي ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة

غير

ليس ضداً للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين* الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهي) أى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته أولا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات) واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية* الوجه (الثاني أن من اعتقد من الصباح الى المساء أن زيداً في الدار وكان) زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لا يختلف ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) أي ذلك الاعتقاد (أولا علما ثم انقلب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شيء الى آخر (لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب أحدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وأيضاً قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض (وقال الاصحاب) في جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة أخص صفاتهما) أى صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) أى في أخص

[قوله والنسبة لا تدخل الخ] فيه أن اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لا خروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب [قوله في تمام الماهية] وهو الاعتقاد الجازم [قوله مستمر] ولو بتجدد الامثال [قوله وهو محال] فيه ان الانقلاب المحال انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع الي آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة الى أخرى فان العناصر ينقلب بعضها الى بعض [قوله وأيضاً الخ] فحينئذ لا حاجة الي قوله والانقلاب لا يتصور الا في أمر عارض مع اتحاد الذات [قوله أخص صفاتهما] اذ بتينك الصفتين امتازا عن جميع أنواع الادراك

(قوله النسبة متأخرة عن طرفيها) قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بأن لمجموع النسب نسبة الى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متأخرة عن كل من طرفيها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب والجواب عنه أيضاً فلينظر فيه (قوله وأيضاً قد ثبت الخ) يعني أن اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه (قوله الا بالعوارض) وتلك العارضة ليست الا المطابقة فالوجه الثاني عائد الى الاول وجزئي من جزئياته (قوله في جوابهم بطريق المعارضة) وأما جوابهم بطريق حل دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فهو ان انقلاب الحقائق الممتنع عند المحققين هو الثاني واحد من الواجب والممكن والممتنع الي الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف العلم والجهل المركب في الماهية (قوله أخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده

الصفات (الاختلاف في الذات) لما مر من أن المتماثلين ما يشتركان في أخص صفات النفس وأجاب الآمدي بعبارة أخرى وهي أن الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على أن اعتقاد المقلد للشيء على ماهو عليه مثل للعلم ﴿المقصد الرابع﴾ الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه و) يقال أيضاً (للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما فلا يكون ضداً) للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة (ويقرب منه) أي من الجهل البسيط (السهو وهو كأنه) جهل بسيط (سببه عدم استثبات التصور) أي العلم تصوريا كان أو تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذا نبه) الساهي أدنى تنبيه (تنبه) وعاد اليه التصور الاول (وكذلك الغفلة) تقرب من الجهل أيضاً (ويفهم منها) أي من الغفلة (عدم التصور) مع وجود ما يقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمي نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في

[قوله ومن صفات العلم الخ] فيه أن الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقاً بل للعلم النظري فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفة للعلم النظري

[قوله واتفق الخ] مع حصول العلم بالنظر الصحيح دون اعتقاد المقلد

(قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) أي من صفات العلم النظري ويحتمل أن يريد من صفات العلم مطلقاً ولو ضروريا بأن يراد الحصول بالامكان وذا حاصل في الضروري بأن ينقلب نظريا فانه جائز كما سيأتي

[قوله قال واتفق الكل] قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما أشار اليه أولا من لزوم مشاركة مايماثل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح فأجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غايته ان ذلك الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لاتقليدا فتتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بأن اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر أشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم

(قوله مقابلة العدم للملكة) ان قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم ان التقليد ليس بعلم الا مجازا فهو من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض افراده مثلا للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقاً مقابلا للعلم تقابل العدم للملكة قلت اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محظور

(قوله والثاني زوالها عنهما] ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس الدراكة للمعقولات

حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب أن تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعني أنه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له وان لم تكن صفة اثبات وليس أى الجهل البسيط ضداً للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخوانه وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة ﴿المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعرى (علم بمتعلقاتها فالسمع) أي الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) أى الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه

[قوله بمعنى انه يستحيل الخ) لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية

[قوله بل يجامع كلا منها] فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلا مركباً أو ظان أوشاك أوخال عن جميع أقسام الادراك

[قوله ادراك الحواس الخمس الظاهرة] أى للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس بعلم ولذا لايقال لها أولو العلم فما قيل أن كون الاحساس من العام يخالف العرف واللغة ليس بشئ

[قوله كالوجدان والبديهة الخ] يعنى كما أن هذه الثلاثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق والانكشاف فى الجميع انما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علما دون الحاصل بالحواس تحكم

وخزائنها عندهم هي العقل الفعال ولايتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر فى النسيان زوالها عن الحافظة أيضاً أجيب بأن المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات

(قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته) عدم كونه متصورا فى حالة النوم والموت ظاهر في الجملة وأما عدم كونه متصورا فى حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا أن يبنى الفرق على أن في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم المنفى فمن شأن الشاك والجاهل جهلا مركباً أن يقوم بهما ذلك العلم الذى لايمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد محل تأمل

(قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الاشارة الي أن الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لايعد البهائم من أولى العلم فى شئ منهما

فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) أي للشيخ (أن يجيب بأن ذلك الفرق) الوجداني (لا يمنع كونه) أي كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع أو بالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في أن حقيقة ادراك الشيء باحدي الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا أولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى أن لفظ العلم اسم لمطلق الادراك أو لنوع منه لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار (وأيضا فانما يصح استدلاله) أي استدلال الخصم أعني الجمهور (لو أمكن العلم بمتعلقه) أي بمتعلق الادراك الحسي (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات

[قوله وللشيخ أن يجيب الخ] خلاصته أن اختلاف أمرين في ذاتي أو عارض لاينافي الاتفاق في الحقيقة الجنسية أو النوعية

[قوله لمزيد الاستظهار] فالقدح فيه مع كونه أبطالا للسند الاخص لا يقدح الا في الاستظهار

[قوله لايتعلق الا بالجزئيات] أي بالجزئيات الحاضرة عند الحس وأما التخيل وان كان سبيلا الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لنفيهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقا بما يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز أن يكون الاختلاف بينهما لاختلاف المتعلق حضورا وغيبة

(قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لايقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشيء واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمرو بالهوية مع أن التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس مجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز أن تكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلايخرج بذلك من الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

(قوله لمزيد الاستظهار) يعني فغاية مالزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض أعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في أصل الجواب كما ان ابطال السند لايضر المانع والاقرب ان ينقل عن المصنف ان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع شيئاً من الاختلافين بل يجامع كلا منهما فلا يكون دليلا على الاختلاف النوعي وليس مراده ان تجويز الاختلاف النوعي مخالف لمراده فليتأمل

من حيث خصوصياتهـا ولا سبيل الي ادراكها من هـذه الجهة سوي الحس فان قلت نحن نعلم أن في الجسم الفلاني مثـلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان أن يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي علي وجه جزئي وبين ادراكه علي وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة ﴿ المقصـد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوي في نفس الماهية (بوجوه * الاول انها) أي الصور العقلية (غير متمانعة في الحلول) اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا لا يمتنع أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المـادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل أن تتصور معهـا بصورة أخري (بل) الصور العقلية (متفاوتة) في الحـلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيراً جداً واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها به (الثاني تحـل الكبيرة) من الصور العقلية

(قوله بثبوت الصور العقلية] أي الحاصلة عند العقل جزئية كانت أو كلية

[قوله مع التساوي الخ] انمـا قيد بذلك لانه المحتاج الي البيان فان المتخالفين في الحقيقة متخالفان في اللوازم والاحكام

[قوله في الحلول] وان كانت متخالفة في الصدق كالنفي والاثبات

[قوله بخلاف الصور الخارجية]جوهرية أوعرضية ولذا مثل بالمثالين

[قوله تحل الكبيرة] أي الصورة الحالة المقدارية

(قوله سوى الحس) فيه بحث لانه ان أراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه أيضاً وان أراد الحس مطلقاً فسلم الا أن المتخيل معلوم عندهم لامحسوس وبالجملة كلام الشارح في أوائل بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر في أن الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال

(قوله مع التساوي في نفس الماهية) اشارة الى أن بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوي في الماهية أما عند اختلاف ماهيتي الصورة العقلية والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه

(قوله غير متمانعة) والسر فيه أن التقابل والتماثل ونظائرهما في المنع من الاجتماع من أحكام الوجود الاصيلي لا الظلي كما سبق

(قوله وكذلك المـادة المتصورة) أشار بايراد المثالين الي أن المراد بالصورة الخارجية ههنا أعم من

(في محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لاينمحي الضعيف بالقوى) يعني أن الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لاتزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحي عن المادة عندحصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة (لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها)من غيرحاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجيةفانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها أبداً واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما أن الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها أن الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا في معني كون) صورة (الانسانية)

[قوله ولذا تقدر النفس الخ] هذا مبني على أن صور الجزئيات الجسمانية حاصلةفي النفس ولو بتوسط الحواس على ما هو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره فى حواشى المطالع

(قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز بناء على ان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها

(قوله سهل) أى في بعض الاوقات

(قوله لاستحالة بقاء قواها) أما المركبات العنصرية فلتداعي البسائط الى الانفكاك وأما البسائط فلقبولها الكون والفساد كما نص الشيخ في الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصريه دائما

(قوله أن الصورة العقلية كلية)أي تتصف بالكلية فى الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانهالا تتصف

العرضية والجوهرية

[قوله فى محل الصغيرة منها] والسر فيه أن النفس لتجردها لامقدار لها فتكون نسبتها الي جميع المقادير على السوية

(قوله مجتمعة معها) وأما على التعاقب فجائز فان هيولى خردلة يمكن أن يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على أن الهيولى لامقدار لها فى نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز فى الثانية دون الاولى لما نبهنا في الوجه الاول

(قوله لايجب زوالها) لان النفس أبدي بالاتفاق

[قوله سهل استرجاعها] يعني انه قديكون كذلك لاأن كل صورةعقلية زالت كذلك

(قوله لاستحالة بقاء قواها] لما مر من أن القوي الجسمانية متناهية

[قوله ومنها أن الصور العقلية كلية] قال رحمه الله تعالي ان أريدبالعقل القوة العاقلة أي النفس الناطقة

المعقولة (أمراً كليا أمرين* الاول اسم الانسان) مثلا (لافرادة ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) أي مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمي اشتراكا معنويا (ولا يدخل فيه) أي في ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التي يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والا لم يكن) ذلك المعني (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) أي صورة ذلك المعني المشترك (مجردة عن المشخصات) التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معني أنها تكون (مطابقة لزيد وعمرو وبكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة مافسره بقوله (أي كل واحد) من تلك الافراد (اذا) حضر في الخيال و(جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة أعني صورة المعني

بها أصلا والمراد بالصورة هي الطبيعة الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذي قد يطلق عليه المعلوم تجوزاً فان المعلوم ما حصل صورته في الذهن لا الصورة الشخصية التي هي علم فانها لا تتصف بالكلية كما سيجيء وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين بأسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية فمدفوع لانه ان أراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فانهم صرحوا بأن المنطق يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الكلية وان أراد به ان المعلوم من حيث حصوله في الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود في الذهن وجوداً ظليا ومنشأ الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ في منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمتنع في الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثيرة فيه على السوية بأن يقال لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة أو يمتنع والاول يسمي كليا والثاني جزئيا الى ان قال الكلي المعنى المفهوم في النفس لا يمتنع نسبته الى أشياء كثيرة تطابقها نسبة متشاكلة فان قلت أول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على انه بمعني المطابقة قلت المطابقة المذكورة مآلها الاتحاد بين الحاصل في الذهن وبين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معني الحمل فمآل العبارتين واحد الا ان المطابقة تتضمن بيان كيفية الحمل بينهما وانه باعتبار الاتحاد في الماهية

فظاهر وان أريد الذهن المتناول لها ولآلاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل في النفس

(قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل مافيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كأسماء الاشارات ونحوها

المشترك (هي بعينها) الاثر (الحاصل منه) أي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتي اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة أخرى سوي صورة الانسان فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك أن الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس أخري فكيف تكون كلية مع كونها جزئية أيضاً قلت لا منافاة لان كليتها

(قوله فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزي فهو ظاهر أو بوجودها فى محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فانه باطل بديهة وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبائع مصرين على ان شأن الامور الكلية ان تتصف بالمتقابلات وتوجد في المحال المتعددة

(قوله فهذا معني كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) أى المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به فى حواشى التجريد

(قوله قلت لا منافاة لان كليتهما الخ) تقرير الجواب ههنا لا يلائم كلامه في حواشى التجريد فانه صرح هناك بأن الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها وأما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام أن المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو أخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنية اتجه أن الاشتراك يعرض لها أيضاً مأخوذة كذلك ألا يرى ان الصورة العالمية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العالم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه فى كل منها فتعين أن مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صورة جزئية فى نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً أيضاً فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به أحد ثم قيل ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورا جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً فليتأمل

باعتبار أنها اذا أخذت في نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو أن تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين أن كليتها بهذا المعنى لا تنافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما أن الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين بين فيلزم أن يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد أيضاً ضرورة اشتراكها في مطابقة أمر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة فى الوجود لما هي ظل لها واعلم أن ما ذكر في تصوير المطابقة التي هي معني الكلية انما يظهر في الكليات التى هى أنواع حقيقية فاذا أريد أجزاؤه فى سائر الكليات قيست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها أنواع حقيقية بالقياس اليها أو جعل ما عدا المعني المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها (الثانى) من الامرين اللذين ذكروهما فى معنى الكلية (أن المعلوم بها) أي بالصورة العقلية (أمر كلى) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازاً على معنى أنها صورة كلى ما علم بها (وهذا) لامر الثانى (لا يليق

وهذا لا ينافى لتغاير موصوفهما باعتبار فانها مع قطع النظر عن التشخص الذهنى كلية ومن حيث تشخصها جزئية فالموجودات بالوجود الخارجى أى الاصلى كلها جزئيات سواء كانت موجودة فى الاعيان أو قائمة بالاذهان قيام الاعراض بمحالها وهى الصور الجزئية العلمية المشخصة بتشخيص المحال والموجودات بالوجود الظلى أعنى الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التى للافرد المتأصلة فى الوجود اعيانا كانت أو صوراً فتأمل فانه من المزالق

(قوله قيست الى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الانواع الحقيقية بالكلية بالقياس الي افرادها على سبيل التجوز باعتبار اشتمال تلك الافراد على الحصص

[قوله ومن ثمة زيد فى المطابقة] أى ومن أجل أن العوارض الذهنية ليست مأخوذة فى الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة فى أثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم أن يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز

[قوله قيست الى حصصها] هذا التوجيه يستدعي أن تكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لاغير

بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه أنه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام أن القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى أن تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث أنها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للأشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم أن الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كأن يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد أنه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة علي افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهيتها المعلومة بها فأشار المصنف الى أن القول بأن الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية أراد به ما ذكرناه من أنه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه

(قوله عارضة للصور العقلية) أي ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولا ظليا

(قوله بمن يري العلم غير الصور الذهنية) يدخل في عمومه من يرى العلم نفس التعلق أو أمراً عدمياً وليس هذا مراداً ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفي المستفاد من غير راجعاً الى القيد

[قوله بل الصور هي ماهيات المعلومات الخ] قالوا اذا حصلت الصور في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابي في تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك وأما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الي ما لانهاية له الى ههنا عبارته

[قوله مخالفة لها في الماهية]ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هوان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون غيره

صوراً ذهنية مخالفة فى الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق بمن يري المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم أول الكلام مع آخره الذى سيأتى بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) أى فى الامر الثانى المبني على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) فى المقصد الاول من هذا النوع الذى نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك أنا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب أن يكون المتصف بالكلية هى الصورة العقلية وبطل ما قيل من أن المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلي عليك (أليس اذا كان المعلوم) مغايراً للعلم و(أمراً وراء ما فى الذهن كان حصوله) أي حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لابد من ثبوته فى الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان فى الخارج قطعا (فيكون شخصا) أى موجوداً فى الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فاذا كان المعلوم مغايراً للعلم لم يتصف بالكلية أصلا واذا اتحدا

[قوله يليق بمن يري المعلوم الخ] فيه اشارة الى توجيه آخر للمتن بأن يأول العلم بالمعلوم

[قوله مع آخره] وهو قوله أليس اذا كان المعلوم الخ

(قوله وهي الصورة العقلية) لا المعلوم اذ قد لايكون له وجود فى الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية

(قوله لم يتصف) أي المعلوم بالكلية أصلا لافى الخارج لكونه شخصاً فيه ولا فى الذهن اذ الموجود فى الذهن الاشباح

(قوله ولو صرح بهذه العبارة) الاقرب فى توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعني المعلوم

[قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها] يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأى الفرقة الاولى بأن مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية أي كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبارد منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السيق فيماوقع فيه مثلا والله أعلم

كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا أن يصار الى أن الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة أشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) أى الارتسام فى غير العقل (ينافي الوجود الذهني) فى النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على أن لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت فى غيرها لا أصيليا ولا ظليا وهو أعنى نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على أنا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب أن يكون نفس ماهيات المعلومات حتي تصدق الاحكام الا يجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون فى خوضهم يلعبون ﴿المقصد السابع﴾ العلم ينقسم الى تفصيلي وهو أن

(قوله وهو أى الارتسام فى غير العقل) أى العقل الانسانى ينافي الوجود الذهني اشارة الي انهم لايقولون بالارتسام في المفارقات بل بالعقل البسيط على مامر في كلام الشيخ وكذا لايقولون بارتسام جميع ماتتصوره فى النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من أن الارتسام فى العقل الفعال وهو الوجود الذهنى فانا لانعني به الا الوجود الظلي سواء كان فى القوى القاصرة او العالية فبنى على فرض الارتسام فيه

(قوله هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلقاً وعلي هذا النسق ظرف لغو لقوله حقق أى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الانيق الذى ذكرنا بين أول الكلام وآخره تحقيقاً مثل ماذكرنا

(قوله وذر الذين الخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء أن الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كلياً هو أن الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة

[قوله لابتنائه على ان لايكون الخ]فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتى الوجود الذهنى فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذى هومصدر الآثار سواء كان في قوتنا المدركة أو غيرها وكأن كلام المصنف مبنى على ان علم المجردات عندهم حضورى لا ارتسامي

(قوله هكذا حقق المقال)هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعني حقق تحقيقاً على هذا النسق وفى الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد فى تحقيق المقال

ينظر الى أجزائه ومراتبه) أي أجزاء المعلوم ومراتبه بحسب أجزائه بأن يلاحظها واحداً بعد واحد (والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة بأسرها (فى ذهنه دفعة) واحدة (وهو) أى ذلك الشخص المسؤل (متصور) فى ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بأنه قادر عليه) ولا شك أن علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ فى تقريره) أى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة أجزائه واحدا بعد واحد (ففي ذهنه) حال ما سئل (أمر بسيط وهو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثاني الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (وبين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفى الحالة التفصيلية

عن المشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية أو يجعل الأمور المتصورة ارتساما فى غير العقل والا كان للمعلوم حصول فى الخارج فيكون جزئياً لا كلياً وأنت خبير بانه اذا أريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معني انتهي فانه أخطأ في فهم مراد المصنف اذ ليس فى كلامه هذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال للقول بكلية المعلوم واثبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وأنت خبير

(قوله الى أجزائه) فالعلم التفصيلى لايكون الا بما له أجزاء وكذا الاجمالى

(قوله علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجه ما لا يكفى في الاقتدار على الجواب التفصيلى

(قوله بسيط) لاتكثر فيه أصلا مبدأ للتفصيلي فانه كلما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله والا فلا فهو كالمبدأ له على مافي الشفاء فان المبدأ للعلمين هو العقل الفعال المفيض للصور

(قوله اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل) وهو أن تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل

[قوله قد حصل بالفعل شعور) فما قيل ان هذه الحالة قوة الا انها قريبة من الفعل جدا ليس بشئ اذ لايمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصوره والشعور به

(قوله بأن يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعني الفكر لا بمعنى الرؤية

(قوله وهو متصور للجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدي قوله يحضر الجواب في ذهنه

صارت الاجزاء ملحوظة قصداً ولم يكن ذلك حاصلا في شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعما) كثيراً (تارة دفعة فانه يرى) في هذه الحالة (جميع أجزائه) أي أجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بأن يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) أى النعم ويفصل أجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حالة البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها أيضاً (قال الامام الرازى) في انكار العلم الاجمالى (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لأمور مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت أموراً مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب أن يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك) أعني أن يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور المتعددة لأمور متكثرة كأجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة فى الزمان) كما اذا تصور أجزاؤه واحداً بعد واحد (فان أرادوا) بما ذكروه من العلم الاجمالى والتفصيلى (ذلك) الذى ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا أن الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى أن المعلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال وأما ما قالوه من أنه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بأن لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو أنه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال

(عبد الحكيم)

[قوله نعما كثيراً] فى القاموس النعم الابل والضأن أو الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيراً فان التنظير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بافراده وبقوله أجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب في فيميزه راجعاً الى واحد واحد كما هو الظاهر

والمعلوم عقيب السؤال هو ذلكم اللازم وهو معلوم بالتفصيل وأما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك أنا اذا عرفنا النفس من حيث أنها شيء يحرك البدن فان لازمها أعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى أن تعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر أيضاً أن العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة أقول ومن انكاره العلم الاجمالى نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون أجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصداً منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا فظهر أنه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم

(قوله والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت أن العلم بالجواب بالوجه لا يكفى فى الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان

(قوله وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة

(قوله نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والمحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر أن منشأه عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشئ الواحد متصورا بوجه دون وجه ولذا لم ينكر الاكتساب فى التصديقات لوجود النسبة التى يتعلق بها العلم التصورى والعلم التصديقى فيجوز أن تكون معلومة تصورا مجهولة تصديقاً

[قوله مركبة من صور متعددة) هذا مخالف لما في الشفاء من انه عقل بسيط لا تكثر فيه أصلا وان تعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولا عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل ويجوز أن يكون العارض بسيطاً دون المعروض كالوحدة والتأليف والاطراف نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان

(قوله نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات) لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة أى علم تفصيلى يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو أى علما اجمالياً فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالى فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم

[قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم] قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار لاجزاء

وأنه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصداً كان أجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه أقوى وأكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس
الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالى والاخرى تفصيلى كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته
لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما بأجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا وأما قوله
العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان
العام فلا شك أنا حكمنا على جميع افراد الشئ فلابد أن تكون معلومة لنا ولا علم بها فى

(قوله كان العلم بها على وجه أقوى الخ) فى الشفاء الثاني العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذي نسميه علما فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للعقول الفعالة وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى انتهي ولا خفاء فى أن كلامه يدل على أن العلم البسيط كالخلاف للعلم التفصيلى وانه علم للمفارقات الفعالة فهو أقوى فانه عام بجميع الاجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر يلزمان لاجل المادة وعوارضها
(قوله ولا علم بها في هذه الحالة الخ) قد يقال ان المعلوم لنا فى هذه الحالة هو مفهوم الشئ لكن

وعدمه وبهذا القدر لاوجه لتقسيم العلم الى الاجمالى والتفصيلى كيف والاخطار وعدمه يجريان فى البسائط أيضاً مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين وأما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصحح الدليل الذى تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها يمنعه كما لا يخفى
(قوله وأما قوله العلم الواحد الخ) لاشك ان هذا القول من الامام مبنى على ان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهنى ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم في صورة العلم الاجمالى بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد أى الصورة الواحدة لا تكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ ان يقال مطابقة صور واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة فى الحقيقة بالمعنى الذى أشير اليه غير ما لزم في العلم الاجمالى فان اللازم فيه على ماصوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ويتضمن مطابقة أجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعاً

هذه

هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لهـا بأسرها فان العقل جعل هـذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتي أمكنه الحكم عليها وتلخيصه أن المفهوم الـكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ أن يحكم على تلك الافراد دونه ولتـكن هـذه المعانى التى قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عـديدة ﴿ فرعان * الاول العـلم الاجمالى) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هـل يثبت لله تعالى أم لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من أصحابنا وأبو هاشم والحق أنه ان اشترط فيه) أى فى العـلم الاجمالى (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا) يمتنع (فان قيـل فينتفي حينئذ عنه تعالى عـلم حاصل للمخلوق) وهو العلم الاجمالي (قلنا نعم وهو) وهو أي ذلك العـلم المنتفى عنـه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد أعنى كونه مع الجهل وأنه لا يوجب نفي أصل العـلم) بل هو ثابت له مجرداً عن ذلك القيد الذي يستحيل عليـه تعالى * الفرع (الثانى المشهور أن الشئ) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي) الباقلانى (المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان أحدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (أو هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (أو بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على أحـد الوجهين (أي تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والـكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضى اتحاد المعـلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعني أنه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول أو كانا عارضـين لثالث أو كان بينهما تعلق بوجه آخر وأطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشئ الواحد معلوما من

من حيث اتحاده بتلك الافراد اذ لا نعلم من تلك الافراد الا شيئاً فلم يتعلق العلم الا بمعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه

(قوله قال القاضى المعلوم غير المجهول) قيل يلزم على القاضى حينئذ ان لا يقول باكتساب التصورات بجريان الوجه الاول المار ذكره من متمسكي الامام مع انه قائل به

(قوله أو هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الـكاتب لا لمفهومه الذى كلامه فيه فتأمل

وجه ومجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه) أي في الاطلاق مجازاً فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما أسلفناه لك أن عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء وحينئذ يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذي ذكره القاضي استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي والجواب أن الاجمال والتفصيل ليس حالهما علي ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه علي وجه وأخري على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال بأن يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح أن الفرع الثاني أيضاً فرع على ثبوت العلم الاجمالي كأنه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون وجه أولا

﴿ المقصد الثامن ﴾ قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد اثنان فسألنا أزوج هو) أي ما في يده (أو فرد فانا نعلم) في هذه الحالة (أن كل اثنين زوج وهذا) الذي في يده (اثنان) في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) في هذه الحالة (أنه زوج) علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم أنه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل أن نتنبه للاندراج) وأما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) في الشكل الاول (حاصلة في احدى المقدمتين) أعني كبراه حصولا (بالقوة) ولا شك أن كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبري للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة أصلا وقاعدة

(حسن چلبي)

(قوله ولا يشتبه عليك بما أسلفناه) اعتراض على القاضي وما أسلفه هو الذي ذكره في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات

وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها ﴿ المقصد التاسع ﴾ العلم اما فعلي) وهو أن يكون سببا للوجود الخارجي (كما نتصور أمراً) مثل السرير مثلا (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجي (كما يوجد أمر) في الخارج مثل الارض والسماء (ثم نتصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) أى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم أو مبنى على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بأفعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالي بأحوال الممكنات على أبلغ النظام وأحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمي عندهم بالعناية الازلية وأما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا أيضاً بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراً له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ﴿ المقصد العاشر قالوا ﴾ أي الحكماء (مراتب العقل) أي التعقل للنفس الناطقة الانسانية (أربع الاولى العقل

[قوله بل المعلوم فيهما واحد] وهو الاجزاء فانها معلومة في الاجمالي علما ناقصا وفي التفصيلي علما تاما

(قوله أى التعقل] أو القوة العاقلة أو النفس فان كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وماذكره الشارح قدس سره أظهر وأنسب اذ الكلام فى مباحث العلم

[قوله أربع] لانه اما كمال أو استعداد له والاستعداد اما بعيد أو قريب أو متوسط.

(قوله بالقوة القريبة) التحقيق ان العلم حاصل في تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبارعنوان آخر

(قوله اما فعلي واما انفعالي ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيئاً منهما وكذا العلم الكلي الذي لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سبباً لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطئة لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالي فعلي يمكن ان يصير مخصصاً لوقوع أحد الضدين بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك

(قوله أي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة الخ) أى انه قد يكون كلياً يتفرع عليه الكثرة لا انه كذلك دائما فان العلم الذي يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالي فعلي قطعا عندهم نعم بقى فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان التصور الكلي كاف في صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء أيضاً في المقصد الرابع من مباحث الاين على رأى الفلاسفة

(قوله وأما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل أحد بذاته أيضاً كذلك

الهيولاني وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها * المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) أي العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه بزمان معين (وما هو) أي ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا أحست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية وأحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم

[قوله ادراك] أى حصولى لما قالوا من أن له علما حضورياً بنفسه وان نوقش فى ذلك كما في حواشي المطالع

(قوله وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل

(قوله الهيولى الاولي)احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فانها ليست خالية عن الصورة فى نفسها لكون الصورة جزءا منها وانما قال في حد ذاتها لامتناع خلوها عن الصورة فى الوجود الخارجي

(قوله هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى

(قوله واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التى بها يستعد لتحصيل النظريات

(قوله والتنبه لما بينها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لامزيد عليه فيما سبق فلا نعيده

[قوله ولاحظت الخ) تفسير للتنبه المذكور أى لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيالية الى بعض بتوسطة القوة المتصرفة بالاشتراك والمباينة فيها

(قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن الفعل بالنظر الي العلوم الانطباعية لا بالنسبة الى العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه

(قوله وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرناه فى صدر الكتاب

(قوله والتنبه لما بينها) قد مر ما فيه سؤالا وجواباً فى افتتاح بحث القدح فى البديهيات فليتذكر

ضرورية (ولا نريد بذلك) أى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط التصور كحس ووجدان كالاكمه) الفاقد للعين في أصل الخلقة (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لا يتصور أن ماهية اللون) التي يتوصل الى ادراكها بأبصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (أو) لفقد شرط (للتصديق كأحدهما) أى الحس والوجدان (فى القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (أو) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كأحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (فى البديهيات) أى الاوليات التي هي أقوى الضروريات وأقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط أخر أيضاً * المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات) أى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنتج منها النظريات) ولا شك أن هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ما ذكر (بل) هو ما اشتهر من أنه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات (بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد أخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها علي استحضارها متي أراد من غير حاجة الى فكر * المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو أن يحضر عنده النظريات) التي أدركها (بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك) أي حضورها بأسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان فى جلباب من بدنه أم لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل أن يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجرداً تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كأنها لمعة برق ثم تترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتي تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها

[قوله ملكة راسخة] بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستعد بها للاستنباط

[قوله يقوى بها على استحضارها الخ] فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلا تجشم كسب جديد

(قوله وهل يمكن ذلك) قد مر في أول الكتاب ما فيه سؤالا وجواباً فلينظر فيه

مستبعداً أكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر أن استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة واعلم أن تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب أن هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو أن يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحياة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء كما أشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد ومابالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جداً وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لايتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بدله من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال أولا ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ العقل مناط التكليف اجماعا) من أهل الملة (وانه) أى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف في تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها) أى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما أنث البعض نظراً الى المضاف

[قوله فى الدار الآخرة] أى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء

[قوله بالقياس الى كل نظرى] فيجوز اجتماع المراتب الاربع فى شخص واحد

(قوله ولاشبهة في وقوعه) انما الشبهة فى بقائه لان الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس الى أمرين فى هذه النشأة

(قوله العقل مناط التكليف اجماعا) أي لايصح تكليف بدونه اذ الخطاب لمن لايفهم شيئاً منه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بما لايطاق على ماوهم فان هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية

(قوله هو العلم ببعض الضروريات) وذلك لان أول مايكلف العبد به معرفة الله وهو نظري لايمكن

(قوله ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني) قد يناقش في تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى اذ الظاهر تقدمه علي الاول أيضاً ويجاب بأن عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه مخالف لما فى مشاهير الكتب

[قوله وانما أنث البعض] الاقرب ان يقال التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من

ـه والاظهر أن يقال الذى سميناه على أنه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب
اجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد أن يكون هذا تفسيرا الكلام
شعري وزادت المعتزلة فى العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح
نهم يعدونه من البديهيات بناء على أصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) أى على ما ذكره
بأنه) أي العقل (ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكها) اما من الجانبين أو من

ـه الا من هو أهل النظر وهو في مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها فى أكثر الناس في ذلك السن

(قوله ومجاري العادات) أي المعلومات التى تستفاد من جريان العادة

(قوله تفسيراً الكلام الاشعري) فان البعض المذكور فى كلامه مجمل

(قوله بحسن الحسن وقبح القبيح) أى فى الجملة لا كل حسن وقبح فان البعض منهما نظري لايدرك لا خطاب الشارع

(قوله والا جاز انفكاكهما) بأن يتصور وجود أحدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعاً

راتب النفس اذ على ما ذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المضاف أوالى المجاز الايقاع وههنا وجه آخروهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضافين أي سمينا علم بعضها كقوله تعالى أو كصيب أو كمثل ذي صيب وكقول الشاعر

* وقد جعلتني من حزيمة اصبعا * أى ذا مسافة أصبع

(قوله بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المرادبا وجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجارى العادات الضروريات التى يحكم بها بجريان العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهباً وماء البحر لا يتحول ذهباً أمثالهما وكأن السر فى جعل العلم بمجارى العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذى يتلقف من التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي فى الموقف الخامس ولا شك ان تمكن من العلم بذلك الصدق ممالا يقع التكليف بدونه

(قوله ولا يبعد ان يكون الخ) لان البعض فى كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ن يحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في أوائل الكتاب ان المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل أيضاً فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطاله ـه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بمالا يطاق والله أعلم

(قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الذى زادوا في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لان المعدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في الالهيات

(قوله والا جاز تصور انفكاكهما) في العبارة مساحة أى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان

أحدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له أصلا أو عالم لا عقل له) أصلا فثبت أن العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) أى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخراً عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو) أي العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) أى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا)في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه أنا لا نسلم أنه لو كان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا محال للانفكاك

(قوله أو عالم لاعقل له أصلا) وما قيل من أن المجنون له علم ولا عقل له فيدفعه قوله أصلا فان المجنون المطلق لاعلم له ولاعقل والمجنون في الجملة له عقل وعلم فى الجملة

(قوله بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهي كمال العقل ولو قيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط العقل كان التأخير بمراتب

(قوله وجوابه الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدل بجواز تصور الانفكاك لابجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لاينافي التلازم وما قيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك المتصور فمع كونه تفسيراً لكلامه بما لايرضى به يلزم استدراك قيد التصور

[قوله غريزة) أي أمر خلقي اما عرض أوجوهر

التالى والجواب الآتي أيضاً وهو الموافق لما فى سائر الكتب

[قوله أو عالم لا عقل له] قيل المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علما سيما على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور

[قوله والنظر مشروط بكمال العقل] هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخراً عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل

[قوله وكمال العقل مشروط بالعقل] أى العقل الذي نحن بصدده وهو مايخرج وقوع التكليف عن كونه بمالا يطاق كما أشرنا اليه فليتأمل

[قوله يتبعها العلم بالضروريات] المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعني الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لابالواسطة لاالقوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

بينهما

بينهما (قال الامام الرازى والظاهر أنه) أي العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) في حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئاً من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر أن العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك أن العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم أن العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لم تتم الملازمة أيضاً ﴿المقصد الثانى عشر﴾ كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) أى ذانك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء (تماثلا) أى المعلومان كالبياضين (أواختلفا) كالبياض والسواد (والا) أى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم

(قوله وان لم يكن عالماً في حالة النوم بشئ من الضروريات) بل مخزونة عنده وأما الرؤيا فخيال باطل كما سيجيء

(قوله الاختلال الخ) فيه أن الاختلال المذكور انما يخل فى تحصيل العلوم ابتداء لافى بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح أن دليل الشيخ تام

(قوله سوى والد الامام الرازى) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم في التماثل والاختلاف لمطابقته اياه

(قوله سواء تماثلا) وتماثل المعلومين لايقتضى تماثل العلمين انما ذلك اذا كان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية والاصحاب لايقولون بالصورة فضلا عن الصورة المساوية على انه يجوز أن تكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة فى العلم وكونه مطابقاً للمعلوم معناه أن يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته ولا يلزم اتحاده به كيف والعلم تعلق أوصفة ذات تعلق والمعلوم لايجب أن يكون كذلك

[قوله ان العلم قد ينفك عن العقل] أى العقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بمالا يطاق كما أشرنا اليه فتأمل

(قوله مختلفانّ عند الاصحاب) فان قلت قد سبق أن المطابقة أخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين فى تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر فى كونها أخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة في المطابقة المذكورة فأخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقاً للواقع وأخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقاً له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لامتماثلين

يجتمعا) لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين (وأما) العلمان (المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب) ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد أحدهما مسد الآخر (قال الآمدي) هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحد المعلوم ووقته) أيضاً فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (وأما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين (مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر) في اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (في) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) أي فيما نحن فيه (داخل في متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به أيضاً من حيث أنه في وقت آخر ولا شك أن ذلك الشيء مأخوذاً مع أحد الوقتين مغاير له مأخوذاً مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان أنه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمة) أي فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعدداً في ذاته (وانما نظير ذلك) الذي ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (في وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وأنت خبير بأنه لما اقتضي تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا أن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف نبه الآمدي على أن اعتبار الوقت يمكن

(قوله وأما العلمان الخ) حاصله أن العلمين الحاصلين في محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الي محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضي الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجدانياتنا فهما متخالفان والا فهما متماثلان هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قيل وقال

(قوله ان اتحد المعلوم الخ) أي ذاتا واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطي

(قوله فهما مثلان اتحد الوقت أو اختلف) أورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم أيضاً متحد كما يدل عليه قوله وأما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان وأجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر أن يقال الحكم بالمثلية فرضي مبتن على فرض التعدد والمعني

على وجهين أحدهما أن يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعدداً فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثانى أن يكون قيداً للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم أى العالم (وأما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين) القائمين بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) أي يقتضى ذاته أن يكون حالا في ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات (والا فمثلان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوي ما ذكر والفرض أنه منتف (وسيأتى لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه أن الآمدى أورد هذا المبحث فى أوائل أبكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسيأتي تحقيق ذلك فيما بعد وأشار به الى ماسيأتي في أواسط كتابه من تحقيق معني التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة ﴿المقصد الثالث عشر﴾ هل ينقلب العلم الضرورى) نظريا (و) العلم (النظرى) ضروريا أولا (اما

[قوله واذا فرض تعدده فيهما الخ) بأن قلنا بتجدد الاعراض

(قوله هل ينقلب العلم الضروري الخ) أى العلم الذى من شأنه أن يحصل بلا نظر اما بمجرد تصور الطرفين أو باستعانة من الحس وغيره هل يصير مفتقراً الي النظر أي لايحصل بدونه وليس المراد أن العلم الذي حصل بلا نظر يصير حاصلا بالنظر فانه محال لامتناع تحصيل الحاصل ولانه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقين ولاان العلم الذي حصل لاحد بلا نظر يصير حاصلا لآخر بنظر فانه لانقلاب أيضاً ولا خفاء في وقوعه

لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتأمل

(قوله فلا يوجب تعدده تعددا فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق أو عن الصورة الحاصلة فى النفس لجواز أن يستمر التعلق أو الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتأمل

[قوله يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) قد سبق أن المطابقة أخص صفات النفس للعلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله والا لكان أخص الصفات هذا اللهم الا أن يقال المطابقة أخص صفات مطلق العلم فلا ينافى كون الاختصاص بمحله أخص صفات فرد منه فتأمل

انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) بأسرها (متجانسة) متشاركة في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل منها (ما صح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم أن يكون نظريا فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس وأشار به الي أنه يمكن منع التجانس لجواز أن يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص) أما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه وأما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل التنوع والتشخص يمنع ذلك) الذي صح على النوع أو التشخص الآخر

[قوله ماصح على الآخر] أي بالنظر الى كونه علما

[قوله وقد صح على بعض العلوم] أي بالنظر الى كونه علما فان قسمة العلم الى كونه ضروريا ونظريا من حيث ذاته لاباعتبار خصوصية العالم أو المعلوم

[قوله أما الاختلاف الشخصي الخ) اشارة الى تعميم المتن أي لاشك في الاختلاف جوازاً ووقوعاً أي لاشك في الاختلاف بالنوع جوازا وفي الاختلاف بالشخص وقوعاً وانما لم يحمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لان نوعيتها غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليها باعتبار ايجابه الحكم وعدمه بناء على أن العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض

(قوله وذلك يكفيه الخ) لانه مانع

[قوله فلعل التنوع الخ] وما ذكره المستدل انه قد صح على بعض العلوم كونه نظريا من حيث انه علم ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى أن التصورات كلها ضرورية

[قوله الاول قول القاضي] محصل هذا القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي

(قوله لان العلوم بأسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قدسبق ان العلمين المتعلقين بعلومين مختلفان لامتماثلان الاعند والد الامام الرازي

[قوله وأما الاختلاف النوعي فجائز) ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبني على أن التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافياً في المقصود الذي هو التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدي كلام المصنف الا أن يحمل كلام المصنف على حذف المضاف أي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لاينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه اشارة الي تلك المجامعة

(اذ لا يجب أن يصح على الانسان ما يصح على الفرس) وان كانا متشاركين فى الجنس (ولا) أن يصح (على زيد ما يصح على عمرو) مع تشاركهما فى تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع أو شخص وكانت خصوصية نوع أو شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فله حينئذ أن يمنع التماثل أو ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما أشار اليه * المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لا يجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضرورى) اذ قد مر أن النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب أن يكون الناظر في ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر فى

(قوله لا ماذكره الآمدى) من الاتحاد فى الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعى أقول الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من أن كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفان عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت فى محل واحد على أن ما ذكره الآمدي ليس نصاً على حمله على المشاركة في الجنس لجواز أن يكون مراده ان سلم التجانس بأى معنى يراد فلا شك فى الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في الجنس وفى الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل

[قوله كما أشار اليه] حيث زاد فى الجواب قوله والشخص

[قوله وذلك يؤدى الخ] اذ لا فرق بين ضرورى وضروري

[قوله خلو العاقل الناظر] قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبى والمجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالناظر لانه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التى هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم أن يكون تلك العلوم شرطاً وان لا يكون شرطاً وانه محال وبهذا تبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان أسد لئلا يرد البحث بأن الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه

[قوله وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل الناظر] أشار بقوله الناظر فى العلوم الى أن المدعي انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضرورى وان كان أولياً لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب أهل السنة أن العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز أن يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان أولياً فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور تصور الطرفين على أصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها

العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبأنه لا واسطة بين النفي والاثبات وبأن الكل أعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بأن أمثال ماذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز أن يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بأنه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض أن جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شئ من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وأيضاً حصول العلوم النظرية واقع فدل على أن ذلك التقدير أعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع وأما انه مستحيل فلا دلالة عليه أصلا * المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضي

[قوله وفيه بحث الخ] لان مدعي المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها بتحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذى ادعي المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم

[قوله وحينئذ يستحيل الخ] فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضروريا أيضاً كما لا يخفى

[قوله ماقد عرفته] من منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز الانقلاب فى ضرورى لجاز في الكل

[قوله واما انه مستحيل الخ] فيه بحث لانه أثبت المستدل الاستحالة بقوله وما هو جائز لايلزم من

بخالق التصديق كما ان تعلقها بخالق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخالق العلم بالمضافين وعلى هذا لاينافى المذهب الثاني أصول أهل السنة فتأمل

(قوله وفيه بحث لجوازه أن يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبني الكلام أن جواز الانقلاب فى بعض الضروريات يستلزم جواز فى الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما تحققته من جواب المذهب الاول

(قوله وحينئذ يستحيل حصول شئ الخ) فيه بحث لجواز أن ينقلب النظرى ضروريا فيكتسب النظرى الفرضى من الضرورى الفرضى اللهم الا أن يجعل المدعي الانقلاب فى الضروريات فقط بأن يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان الضروري الفرضى لم يكن مبدأ للنظرى الفرضى قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة أو لان أمر المبدئية بالعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل أصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف على ان جواز انقلاب النظرى ضروريا لايستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفى فى الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظرى ضروريا بالفعل وان جاز فليتأمل

(قوله واما انه مستحيل الخ) ان اعتبر فى النظرية امكان التحصيل ممن هو نظرى بالنسبة اليه فالاستحالة

وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل) أي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) أي النظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه (فيكون النظري) أعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (وأما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به) أي بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) يعني أنهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث أن العبد مكلف به) أي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو انقلب ضروريا (لم يكن مقدوراً) للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدوراً له (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم في الجواز) أي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب

فرض وقوعه محال الا أن يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على أن الممكن اذا كان ممتنعاً بالغير يلزم من فرض وقوعه محال

[قوله فانه يجوز] جوازا في نفس الامر لاجوازا عقلياً ولذا استدل عليه بقوله لما مر

[قوله يعني انهم الخ] أي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظراً الي ذاتها وباستحالة الوقوع نظراً الى كونها مكلفاً بها فاندفع ماقيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لاعدم الوقوع لان التكليف بالقبيح ممتنع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عد المعارف الالهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية

[قوله من حيث أن العبد مكلف به] والمكلف به لابد أن يكون اختياريا

ظاهرة والا فدليل المذهب الثاني لايتم حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر أيضاً

(قوله لما مر في المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان في نفس الأمر لاالامكان الذهني ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لايخفى أن دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ماذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب مايعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها وادعاء التماثل فيما سوي الضروري الذي هو شرط لكمال العقل مستبعد جداً

(قوله من حيث ان العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لاتكليف للعارف فلا نسلم أن من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتي يلزم قبح التكليف وقد أشرنا في المقصد الرابع في أحكام النظر الى جوابه فلينظر فيه

النظرى ضروريا هو التجانس وقد مر بما فيه) من أن التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى أو الشخصى قد يكون مانعا من أن يصح على بعضها مايصح على غيره

﴿المقصد الرابع عشر﴾ لا خلاف فى استناد العلم النظرى الى الضرورى (وهل يستند العلم الضرورى الى النظرى) أولا فيه خلاف (منعه بعض) من الاشاعرة (لاقتضائه) أى لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضرورى) المستند الى النظرى (على النظري) فلا يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) أي الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضروري ومع ذلك (مبني علي وجودهما والعلم به) أى بوجودهما (ليس ضروريا) لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى (ولذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال علي عرضيتها فان بعضهم أنكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينها فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن)

[قوله لاخلاف الخ] الاحتمالات أربعة استناد النظرى الى الضرورى واستناد النظرى الى النظري ولا خلاف فى وقوعهما واستناد الضرورى الي النظرى واستناد الضرورى الى الضروري والخلاف فيهما لفظي وليت شعرى ماالفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها

[قوله فان العلم بامتناع اجتماع الخ] أي التصديق بأن اجتماع الضدين ممتنع لاالمفهوم التصوري يدل عليه سياق الاستدلال والجواب

[قوله مبنى على وجودهما] لان الاجتماع لايحصل الا بعد وجود المثبتين واذليس فى الذهن لعدم الوجود الذهنى فهو فى الخارج

(قوله مغايرة للذوات) أى بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فانه عين الجواهر المنتظمة أو أموراً اعتبارية كالاعراض النسبية

(قوله وجوزه بعضهم) وهو المختار لما سبق من أن العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضرورى وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظي كما ذكره

(قوله مبنى على وجودهما) أى العلم بوجودهما علي حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به ليس ضروريا

(قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع اذ قد سبق فى المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث أن الضرورة كافية لنا في وجود العرض وأنه لايقوم بنفسه

أجاب عن هذا الاستدلال بأن (منع العلم به) أي بامتناع اجتماع الضدين بناء على أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستحيل ليس بشيء (فهو مكابر) أي مانع مقتضي عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في أوائل الكتاب (بل الحق) في الجواب عنه (انه) أي العلم بامتناع اجتماع الضدين (لا يتوقف على وجودهما) في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود أطرافه (وأما تصورهما) أي

(قوله ومنع العلم به) أى بانكار العلم به فضلا عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد صرح به المصنف فى تعريف العلم حيث قال ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض

(قوله والمستحيل ليس بشيء) فلا يتعلق به العلم به تصوراً ولا تصديقا

(قوله مانع مقتضي عقله) فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما فتعلق به العلم التصديقى والتصوري

[قوله فان حكمه بعدم الخ) كما ساق اليه دليله والتزم

[قوله يستلزم العلم به] أى تصوره اذ الحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصوراً فافهم فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين

[قوله اذ لا توقف للتصديق] أى لكل تصديق على وجود الاطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا خارجيا وما نحن فيه فى الحقيقة تصديق سلبي أى ليس بممكن الوجود في الخارج ولو سلم فهو تصديق ذهني يتوقف على تصور الاطراف وتميزه في العقل

(قوله بناء على ان العلم الخ) فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع لا يستلزم العلم باجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل أيضاً لانه مما يمتنع وجوده فى الخارج والا لزم وجود موضوعه فيه

(قوله فان حكمه بعدم معلومية الخ] فيه مناقشة وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا كان المانع مدعياً فالاظهر فى العبارة أن يقال فان منع معلوميته يستدعى تصوره ويمكن أن يدفع بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقاً الا أن بناء المنع ههنا على ما أشار اليه الشارح بل المصنف أيضاً في صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن يرد عليه أن مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذى ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح أيضاً لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم فى قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر فى صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه فى نفسه هذا ويمكن أن يقال فى وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر

تصور الضـدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليـه (فان التصديق الضرورى هو ما لا يتوقف بعـد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضـدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقـد توقف ذلك التصديق الضرورى المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت (انه قد يكفى فيـه) أى في العـلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجـه ما وقد يكون ذلك) القـدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ التصـديق الضرورى مستنداً الى تصور نظرى (فالحاصل أن هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسـير الضرورى) فان فسرنا التصديق الضرورى بمـا لا يتوقف بعـد تصور الطرفـين على نظر كما مر جاز أن تـكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لا يقدح فى استغناء حكمه عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز اسـتناد العـلم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصـديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما (وكذا توقفه) أي توقف العلم الضروري (على ضرورى آخر) فيـه خلاف راجع أيضاً الى تفسير الضرورى (فان قلنا هو مالا يتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضرورى آخر (وان قلنا هو مالا يتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضرورى آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات أطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضرورى بمـا لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو

[قوله فالحاصل الخ] أى الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري مالا يتوقف على نظر أصلا ومن الجواب انه مالا يتوقف بعـد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظيا راجعاً الى تفسير الضرورى فما قيل الاظهر ان يقول والحق بدل فالحاصل ليس بظاهر

(قوله المراد بالعلم السابق الخ) أي فى التصديق الضرورى اذ لا شبهة في توقف التصديق الضرورى على اطرافه الضرورية فلو أجري العلم فيه على اطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضرورى مطلقاً وأما التصور

[قوله فالحاصل ان هذا الخ) الاظهر فى العبارة أن يقال والحق ان هذا الخ لان ماذكره وان كان كلاماً صحيحاً في نفسه الا أن كونه حاصل ماذكر أولا ونتيجة له لايخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتأمل في السياق

(قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما لم يقل المراد بالعلم السابق مايكون من جنس ذلك الضروري

التصديق ولك أن تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري أيضاً والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذى تكون مفرداته نظرية اذا أريد أنه لا يتوقف على نظر يتضمنه أو يكون كاسبا له بالذات ﴿ المقصد الخامس عشر ﴾ أثبت أبوهاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) أى المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له (قال الامام الرازى هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الآمدى له أن يصطلح على أن لايسميه معلوما)أى يصطلح على أن متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف

الضرورى فلا فائدة في تقييد العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور اطرفه فالعلم السابق فيه على عمومه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضرورى ليشمل التصور أيضاً وعلى هذا التفسير تكون التصورات المركبة وتصورات الاعدام وتصورات النسب الضرورية وأمثالها خارجة عن الضروري داخلة فى النظرى لسبق العلم بالاجزاء والملكات والمنتسبات عليها والقائل به يلتزمه بخلاف ما اذا لم يقيد العلم السابق في التصديق الضرورى فانه يلزم انتفاؤه بالكلية

(قوله أو يكون كاسبا الخ) كلمة أو لمجرد التخيير في العبارة

(قوله فانه أي المستحيل ليس بشيء الخ] ينتج من الشكل الثاني ان المستحيل ليس بمعلوم ولاشك في تعلق العلم به أو يحكم والحق عليه فثبت علم لا معلوم له

حتى يشمل التصور أيضاً لان كون النزاع لفظياً على الوجه الذى حققه الشارح انما يتأتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضرورى مطلقاً بمالايتوقف على علم سابق من جلسه يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضرورى بعيد جداً فينبغي أن يفسر التصور الضرورى بما لايتوقف على نظر وان فسر التصديق الضرورى بما لايتوقف على تصديق سابق ومما ينبغي أن يعلم أن تفسير التصديق الضرورى بهذا يستدعى ان لايكون التصديق الذي يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفاً على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادى لاطرافه النظرية فتأمل

(والانصاف أن لا تظن بكلمة تخرج من فم أخيك السوء) أي الخطأ (فتطلب) عطف على أن لا تظن (له) أي لذلك الخارج من فيه (محملا) في الصحة (ما استطعت وهلا يحمل كلامه) أي كلام أبي هاشم الذي نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل) أي ليس لنا سبيل الي ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل منه صورة هي له في نفسه بخصوصه (فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين) أو الضدين (فتصوره) أي تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بأن يعقل)

(قوله السوء بالضم) مفعول لايظن والظن بمعنى التهمة

(قوله عطف على ان لاتظن) في بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وفي أكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له الا أن يقال المراد عطف على لاتظن في ان لا تظن لظهور انه لا يصح العطف على المجموع وانما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصلة

(قوله ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجودة خارجي من الكيفيات النفسانية ومتحدة بالمعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة في العقل لكان ماهيته موجودة في الخارج بالوجود الاصيلي ليترتب الآثار عليه ولا أقل من كون الشخص عالما به فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة في العقل والالزم قيام ماهيته بالغير في الخارج بخلاف المعدوم الممكن فان حصول صورته المخصوصة في العقل انما يقتضي ان يكون له وجود أصيلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود في خارج الذهن ولا محذور فيه

(قوله فتصوره أي تصور المستحيل الخ)في فصل من المقالة الاولي من الخامس من منطق الشفاء وههنا موضع شك في ان المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له في العقل معني كيف يتصور بأنه حاصل أو غير حاصل والمحال لاصورة له في الوجود فكيف يوجد عنه صورة في الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول في جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفرداً لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور النسبة الا بنوع من المقابلة بالوجود والا بالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضده فان الخلاء يتصور بأنه للاجسام كالمقابل وضديته يتصور بأن الله تعالى كما للحار البارد فيكون المحال متصوراً بصورة أمر ممكناً ينسب اليه المحال ويتصور نسبته اليها وأما في ذاته فلا متصور أولا معقولا ولا ذات له وأما الذي فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وانسان ما يطير فانما يتصوراً ولا تفاصيله التي محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود في تفاصيل الاشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك أشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل مايقرؤه

(قوله عطف على أن لاتظن] لايخفى انه عطف على لاتظن وانما أورد لفظة ان في المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب انه منصوب

مثلا (بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذي تعقلناه بين السواد والحلاوة (لا يمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه (وأما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار أمر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري تعالى فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بأن يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو أو على سبيل النفي بأن يعقل أنه

(عبد الحكيم)

موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو موجود فعلى هذا النحو يعطي دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور متقدما للموجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لا يحكم عليه بحكم ثبوتي حتى يستدعي وجوداً بخصوصه مافي الخارج أو في الذهن بأحكام نسبية تستدعي تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التي هي أجزاءله وبما ذكرنا اندفع ما توهم من انه لو تم دليل الوجود الذهني يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود في العقل وما في شرح المقاصد من ان ما ذكره ابن سينا اعتراف بأن العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان الترديد الذي ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس في كلام الشيخ أصلا مع انه يرد ان صورة التشبيه أيضاً الحكم على سبيل النفي كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذي تعقلناه ولا يمكن حصوله بين السواد والبياض اذ لا يمكن أخذه معدولة والا اقتضى وجود المثل لما تعقلنا بخصوصه في الخارج أو في الذهن أعني الاجتماع المستحيل وان خلاصة ما ذكره بقوله وأما على سبيل النفي انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفي ولا شك ان في الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلا فرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوره بوجه عام بطريقين

[قوله مثل هذا الامر الذي تعقلناه الخ] اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه بالتشبيه تعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلابد من تصور المستحيل سابقاً على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان في العقل صورة للوجود اذا أضيف المثل اليه كان مرآنا لملاحظة المستحيل فالحكم عليه بأحكام سلبية

(قوله وأما على سبيل النفي الخ) أي المستحيل في نفسه من غير مقابلة الى شئ آخر فان تعقله باعتبار عام بسلب الوجود عنه

لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى (وبالجملة فلا يمكن تعقله) أي تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية أو العامة وعلى هذا فقول أبي هاشم معناه أن هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل أن يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له أصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم أيضا ﴿ المقصد السادس عشر ﴾ محل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات أو الجزئيات (غير متعين عقلا عند أهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (أن يخلقه الله تعالى في أي جوهر أراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فأي جزء من أجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على أنه) أي محل العلم (هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها وقال أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم وأما المعتزلة فقد أجمعوا على بقاء العلوم الضرورية

(قوله ويحتمل أن يقال الخ) وليس هذا هو المذكور أولا في المتن فان حاصله ان المعلوم شيء فلا يكون المستحيل معلوما وحاصل هذا انه ليس المراد نفي المعلوم مطلقا بل المراد نفي المعلوم المتقرر الثابت

(قوله لكن السمع) أي ظاهرا فان القلب حقيقة في اللحم الصنوبري واما ان يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال الى حال أو لتقلبه بين الجنبة العالية والسافلة أو لانه محل الروح الحيواني الذي هو ومتعلق بالناطقة أولا بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها مالم يصرف صارف

(قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاخفاء في صدق المفهوم على الذات نعم لو قال ذات هو شريك له لكان أظهر

(قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته) لايخفى أن دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بانفسها في الذهن لايلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

(قوله وعلى هذا فقول ابي هاشم) لايخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا أن يقال قوله لامعلوم له بمعنى انه لايمكن تعلق علم مابه من الحيثية المذكورة

(قوله ويحتمل أن يقال معناه) وعلى هذا يحتمل أيضا أن يقال معنى كلامه أن هناك علما وليس له معلوم موجود فان كلمة الانفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لاتكون الكاف في قوله كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الحال في الممكنات الخيالية أيضا كذلك كما تقتضيه قاعدة الاعتزال وأما على ماحمله عليه المصنف فالظاهر انها مقحمة

التي لا يتعلق بها التكاليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقيـة والا لزم أن لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكاليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب أو العقاب على ما كلف به وخالفه أبوهاشم في ذلك وأوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محـل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها أي متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المـادية (المشاعر العشر) أى الحواس (الظاهرة والباطنة وسنفصلها) أي الناطقة المجردة وأحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهيتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهـم) أي ومن الحكماء (من يري أن المدرك للجزئيات أيضا هو النفس الناطقة ولكن)ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) أى الناطقة (تحكم بالكلى علي الجزئى) في مثل قولك زيد انسان (فلا بد أن تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتي الكلام فيه) أي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس أن المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

(قوله والا لزم أن يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازما لها

(قوله وخالفه الخ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة مايلزمها

(قوله وقال الحكماء) ههنا خلافان الاول ان محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهى عنـد النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات والجزئيات بواسطة الآلات الثانى ان المدرك للكليات والجزئيات هي النفس وقال البعض ان المـدرك للكليات هى النفس والمدرك للجزئيات هي المشاعر كما في الحيوانات العجم والتحقيق ان المدرك للكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات في الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لاتخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك

(قوله وخالفه أبو هاشم) قد سبق الاشارة في سابع مقاصد المرصد الاول الذي فى الابحاث الكلية للاعراض الى أن ماذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمة

(قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ في التوفيق بين العـقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقرينة العلمية والعملية واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

﴿ النوع الثالث ﴾

من أنواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) أي فى الارادة وفي بعض النسخ وفيه أى في هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿ الاول فى تعريفها قيل انها) أى الارادة (اعتقاد النفع أو ظنه) والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع أو ظنه فى أحد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر وأثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد أو الظن بل هذا هو المسمى بالداعية وأما الارادة فهي (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد أو الظن كما أن الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من أنفسنا بعد اعتقاد أن الفعل الفلاني فيه جلب نفع أو دفع ضر ميلا اليه) مترتبا على ذلك الاعتقاد (وهو) أى الميل

[قوله الاول فى تعريفهما] بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفى المقدور عن القادر اختلفوا فى حقيقتها وهذا الاتفاق لا بد من مراعاته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق

(قوله اعتقاد النفع) اعتقاداً وهي تخيل اللذة كما فى الحيوانات العجم أو تعقليا يتبع الفكر كما فى الانسان

[قوله ان نسبة القدرة الخ] حاصله ان اعتقاد النفع أو ظنه يرجح أحد طرفى الفعل وكل ماهذا شأنه فهى الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبري فبالاتفاق

[قوله وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ] يعني ان قوله فانا نجد الخ دليل على المدعى الضمني وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع أو ظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله انا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتباً عليه مغايرا له واذا كان كذلك لا يكون الاعتقاد المذكور مرجحاً لاحد الطرفين فلا يكون ارادة وأما ان المرجح هو الميل فلا يجوز أن يكون المرجح مجموعهما أو أمرا آخر سواهما فاندفع ماتوهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لا يثبت المدعى وأما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة أخري ظاهرة وهي حصول الترجيح بعده من غير توقف على أمر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلا تكون الارادة مجموعهما ولا أمرا سواهما

[قوله وهو الميل الخ] فان قلت قد علمت هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من أنفسنا

[قوله اعتقاد النفع أو ظنه] للحيوانات العجم أفعال اختيارية فاما أن يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما أن يقال بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان والآخر أقرب لان الحركة بالارادة مأخوذة فى تعريف مطلق الحيوان ومن البين انتفاء الاعتقاد والظن فى الحيوانات العجم

(قوله فانا نجد من أنفسنا] يعنى انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يجوز أن يكون المرجح شيئاً آخر لا يعتبر فيه الميل لا بالعيلية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة أو يكون مجموع أمور يكون الميل جزءا أخيرا منها فلا تكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

الذي نجده (أمر مغاير للعلم) بالنفع أو دفع الضر (ضرورة) لا شبهة فيها وأيضاً فان القادر كثيراً ما يعتقد النفع في فعل أو يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد أجيب عن ذلك بأنا لا ندعى أن الارادة اعتقاد النفع أو ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له أو لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى أحدهما بلا ممانعة مانع من تعب أو معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفي الارادة انما هو على رأى المعتزلة (وأما) الارادة (عند الاشاعرة فصفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي

بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كونه مغايرا للاعتقاد المخصوص واما انه ليس من جنس اعتقاد النفع فلا يجوز أن يكون اعتقاد النفع مترتباً على اعتقاد نفع

[قوله ومع ذلك لا يريده) فقد انفكت الارادة عن الاعتقاد الى اثناء حصوله للسياق فلا تكون هي الاعتقاد وأما انه الميل فلما مر من انه اذا حصل حصل الترجيح (كذا)

(قوله ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله أو لغيره فان اعتقاد النفع للغير وان كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحاً لاحد طرفي الفعل مالم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا أمكن حصوله من غير ممانعة بشئ لا يتوقف الترجح على آخر ويصرف قدرته اليه

(قوله وصوله) أى وصول النفع الى أحدهما أى المعتقد والغير

(قوله والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق الى الفعل غير مريد له بعدم تحقق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقاً

(قوله فصفة مخصصة الخ) أى مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة

[قوله فان الارادة بالاتفاق الخ) حاصله ان الارادة مرجحة ولا شئ من الميل والاعتقاد بمرجح فلا تكون الارادة شيئاً منهما اما الصغرى فبالاتفاق وأما الكبرى فما سلبين في المقصد الثالث

(قوله ومع ذلك لا يريده] أى لا يقال له المريد

[قوله بل نقول هي اعتقاد نفع الخ) ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير خيره الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير أحدهما اليهما جميعاً وممن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد أى اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عمن اعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثاً له على الفعل

(قوله والميل الذى ذكرتموه انما يحصل الخ) فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة

يقولونه فنحن لا ننكره) في الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لأحد المقدورين) بالوقوع (وستبين) في المقصد الثالث من هذا النوع (انها) أي الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست أيضاً مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل ﴿المقصد الثاني﴾ الارادة القديمة توجب المراد) أي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من أهل الملة والحكماء أيضاً وأما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بأن معني الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (وأما) الارادة (الحادثة فلا توجبه اتفاقا) يعني أن ارادة أحدنا اذا تعلقت بفعل من أفعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة (وجوزه النظام) والعلاف وجعفر

(قوله وليست الخ) زاده لان العنوان في المقصد الثالث

(قوله ثم حصول الميل الخ) كلمة ثم للتراخي والتنزيل في الرتبة

(قوله فلا يصح الخ) فلابد من القول بان ارادة الغائب أمر سوى الاعتقاد والميل فلم لايقولون في الشاهد أيضاً بالدليل على تغاير الارادتين بالماهية

(قوله اتفاقا) لكون التخلف دليل العجز والامكان

(قوله والحكماء) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام الاكمل من يتأخر بحيث تبعه الوجود

(قوله بأن معنى الأمر هو الا رادة) أي ارادة فعل الغير والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الأمر به

(قوله عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا

تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذي هو الارادة أعني اعتقاد النفع على أن بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمني لا الارادة كما يشير اليه في المقصد الخامس

(قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قيل الظاهر أن المراد بالارادة ههنا هي الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ماصرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه أو ظنه مما يؤيده فان القديمة لايصح فيها ذلك

(قوله والحكماء أيضاً) مبنى على انهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مشيئة الفعل

(قوله وان كانت مقارنة له) أي على سبيل الوجوب وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

ابن حارث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة (ايجابها) أي ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصداً الى الفعل وهو) أي القصد الى الفعل (مانجده من أنفسنا حال الايجاد) أي حال ايجادنا للفعل (لا عزما عليه) لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم) الذي هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) ويتقوى شيئاً فشيئاً (حتي يبلغ الى درجة الجزم) فيزول التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولا قصداً) اليه (بل) يكون (جزما بأنه سيقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك العزم أي الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (أو حدوث مانع) من موانعه فلايوجد الفعل بعده أيضاً واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الايجاب فهؤلاء أثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بأزمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل أمراً مغايراً لها ﴿ المقصد الثالث ﴾ الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه) وذلك أن الارادة توجد بدونهما فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضاً فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلا (خلافا

(قوله مانجده من أنفسنا الخ) أي القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة

[قوله بل أمرا مغايرا لها] يتقدم على وجود الفعل زمانا لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان ناقش فيه الآمدي كما مر

[قوله فلا يصح تفسيرها الخ] لاحداً لعدم الاتحاد ولا رسما لعدم اللزوم

[قوله خلافا الخ) فانهم يقولون بالغيبة بأحدهما فضلا عن الاشتراك

(قوله اذا كانت قصداً الى الفعل) قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع أو ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد او الميل حتى لايكون جمهور الارادة عبارة عن إحديهما مخالفاً لما سبق ولكن في الاول بعد ظاهر فتدبر

(قوله وأما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) تخصيص القول بأن العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بأن القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث القدم من أن القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا أن يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد

(قوله فلا يصح تفسيرها بأحدهما أصلا) فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة بأحدهما على

للمعتزلة) الذين فسروها بواحد منهما (لنا) في وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عن) أي ظهر (له طريقان متساويان) فى الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ في الهرب (يختار أحدهما) بارادته (ولا يتوقف) في ذلك الاختيار (على ترجح أحدهما لنفع) يعتقده(فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لا أقول لا يكون للفعل مرجح) على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) أقول (لا يكون اليه) أي الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع أو ميل تابع له (ومعلوم بالضرورة أنه من دهشته) وحيرته (لا يخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه أحدهما بل لا يطلب ولا يتصور فى تلك الحالة سوي النجاة (و) معلوم بالضرورة أيضاً (أنه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكراً) فيه (حتي يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه

(قوله طريقان متساويان) وبانه لايخفى ان اعتبار التساوي لمجرد الاستظهار فان الهارب والجائع والعطشان يختار أحد الأمرين من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان فى نفس الأمر مرجح أم لا وهو كاف فى اثبات المطلوب

(قوله ولايتوقف الخ) فى القاموس التوقف على التسمي التعب

[قوله ولا على ميل الخ) الصواب أو لميل يتبعه عطفاً على لنفع لاعلى الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما

[قوله لايكون للفعل مرجح] أي فاعل مرجح الوجود على انه يلزم وجود الممكن بلا موجد

انتفاء العيلية والمشروطية مما لا وجه له اذ لادخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتي لو ثبت لم يصح ذلك التفسير أيضاً قلت بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر لاعلى وجود الارادة بدونهما له مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية كان أحدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم الا أن يقال كان يصح رسمها حينئذ بأحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظ أصلا واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على أن المعتزلة قائلون بانالارادة مشروطةباعتقاد النفع أو بميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس أحدهما فأشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه آخر أقرب مما ذكره الشارح وهو أن يحمل على ان الارادة عندناغير مشروطة بأحد الامرين خلافاً للمعتزلة أى بعضهم الذين قالوا بان أحدهمامعيناً شرطاً لها فان من جعلهانفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطاً لها

فانه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع أو ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لاوجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بأن من استوي عنده الطرفان لا يرجح) باختياره (أحدهما) علي الآخر (الا لمرجح) يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فان قيل من البين أن الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوي فيها بينهما قلنا سلوك أحد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوي السلوكان فقد استوى سلوك أحدهما وتركه على وجه مخصوص وهو أن يتركه سالكا للآخر وأيضاً السلوكان أمران مقدوران متساويان وقد رجح أحدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة أن يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح

[قوله فان قيل الخ) يعنى ان اللازم مما ذكرتم التساوى في الصور الثلاث بين الفعلين أعني السلوكين وأثرين والأكلين ولا كلام فيه انما الكلام فى تساوى الفعل والترك ومن البين أن الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن الشبع والجوع والعطش فى الفعل

[قوله قلنا الخ] حاصله ان التساوي فيها متحقق بين الفعل والترك المخصوص وان لم يكن متحققاً بالنسبة الي الترك مطلقاً

[قوله وأيضاً] يعني ان المقصود اثبات ترجح أحد الطرفين بخصوصته المتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها لااثبات ترجيح أحدهما على الآخر حتي يرد ماذكر

[قوله ليس يلزم من فرض التساوى] هذا منع مقدمة لادخل لها في الاستدلال لما عرفت أن المقصود ان الفاعل المريد فى الصور الثلاث لايطلب المرجح والداعي سواء وجد المرجح أولا فالاولى الاكتفاء على منع المرجح فى اعتقاده

(قوله نعم للمعتزلة أن يقولوا الخ) يمكن أن يقال الجواب قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو أثبتنا ذلك يكون نقضاً لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قد مر مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك الاثبات

بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلأجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة في اليمين أكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين ﴿ المقصد الرابع ﴾ الارادة مغايرة للشهوة) التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق

[قوله اذ لولاه الخ] الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لامستدل مع ان هذه المقدمة هي المنازع فيها

[قوله وليس يلزم الخ] دفع لما يقال لو كان المرجح فى اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وهنا ليس كذلك لانه لو سئل عن المرجح لنفيه وحاصله ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتاً عند الالتفات فلعله لم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولا يخفى مافى هذا المنع من المكابرة فانهم يسئلون عن المرجح حال الشروع فى الهرب والاكل والشرب ماينبئوا

[قوله وقيل الخ] لايخفى ان هذا لوتم لدل على وجود المرجح لاعلى الاعتقاد به والكلام فيه الأان يقال ان ذلك العلم صار طبيعياً للاعتبار بذلك

[قوله لان القوة فى اليمين أكثر] لبعده عن القلب الذى هو معدن الروح الحيوانى المعين لقوة مايجاوره بحرارته

[قوله مغايرة للشهوة] أي فى الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح

[قوله توقان النفس الخ] أى اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة فان الاشتياق لايقارن وجوديا ليشتاق بخلاف الارادة

[قوله الاول الخ] حاصله ان الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شأنها ذلك فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لاينفى كون الشهوة أخص من الارادة لجواز أن يكون ارادة لاتتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لا تتعلق

(قوله فيختار ماهو الاقرب الى اليمين) فان قلت يجوز أن يتساويا فى القرب والبعد بالنسبة الى اليمين فى هذه الصورة يلزم ترجيح أحد المتساويين قلت لهم أن يقولوا ان كان أحدهما في اليمين والآخر فى يساره يختار ماهو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار أسهل كما أشار اليه وان كان أحدهما فى الفوق والآخر فى التحت يختار مافى التحت لان الحركة الاختيارية تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان أحدهما فى القدام والآخر في الخلف يختار مافى القدام ووجهه أظهر

(قوله توقان النفس) يقال تاقت النفس الى شئ توقا وتوقانا أي اشتاقت

بنفسها دون الشهوة) فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازاً عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال أشتهي ان اشتهي أى أريد ان اشتهي (وفيه) أى فى هذا الفرق (نظر تعرفه) أنت (مما اخترناه) في الارادة (من التعريف) يعني أنه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع أو الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز أن يعتقد الشخص أن فى اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال أو فى ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه وأما اذا فسرت بما اختاره من أنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا

[قوله دون الشهوة] بناء على انها ليست من المستلذات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجدانيات

[قوله فانها لا تتعلق الخ) اعادة للدعوى بعبارة أخري بتنبيه بداهتها

(قوله فقال أشتهي ان اشتهي) فان مطلوبه مجرد الاشتهاء لا اشتهاء شئ معين ولذا نزل الفعل المتعدى منزلة اللازم فلو كان الاشتهاء بمعناه الحقيقي لزم وجود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء لان المشتهى لايكون موجودا عند حال الاشتهاء وليس مجازاً عند التمني لكون اشتهاء المريض أمراً ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة اذ لارابع

[قوله فلا يجوز تعلقها بنفسها] وكذا تعلقها بالشهوة لانها أيضاً غير مقدورة لنا فبطل مامر من انه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة قال فى شرح المقاصد التفسير المذكور لايقتضى كونه متعلقاً مقدوراً لجواز أن يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح لاحد طرفى المقدور واذا جاز ارادة الحياة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون مقدورا وصح ماقيل فى الفرق من أن الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما أولا فلانه اذا جاز تعلقها بغير المقدور يكون من شأنها الترجيح بغير المقدور أيضاً فيكون أخذ المقدور فى تعريفها لغواً بل مخلا لانه

(قوله وأما اذا فسرت بما اختاره) وأيضاً اذا فسرت بذلك لم يصح ماذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به فى حواشى التجريد قال فى شرح المقاصد هذا التفسير كما لايقتضى كون الارادة من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لاينفيه وكذلك لايقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فيبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ماقيل فى الفرق ويمكن أن يجاب بأن قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف أي انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك وحينئذ لايتعلق بغير المقدور وأما تعلقها بالحياة والموت فممنوع

(قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وما ذكره فى حواشى التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة

والا احتاج حصولها فينا الى ارادة أخرى وهكذا الي ما لا يتناهي اللهم الا أن يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في أن تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة أخري أو لا أوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكرله الا بارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريداً لها بارادة أخرى * الوجه (الثانى أن الانسان قد يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة (فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه) وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخري وقد يجتمعان في شئ

يلزم التعريف بالاخص نعم لو كان هـذا بيان حكم من أحكامها يصح ذلك وأما ثانياً فلانه يلزم أن يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مريداً فلا تكون الارادة تابعة للعلم وأما رابعاً فلأنه يلزم كون التمني نوعاً من الارادة

(قوله والا احتاج الخ] فلا يمكن تعلق الشئ بنفسه فلابد من ارادة مغايرة للارادة الاولي وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شأنها ذلك على ماهو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لايكون الا مقدورا وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتاج الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جرا وبما حررنا لك اندفع ماقيل يجوز أن تكون ارادة الارادة وما فوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل نعم يرد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الي ارادة أخري مغايرة بالذات واللازم التسلسل فى التعلقات لا الارادات

[قوله يستحيل الخ] بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج الي ارادة أخرى مغايرة بالذات غـير لازم والي مغايرة بالاعتبار لازم لـكن اللازم حينئـذ التسلسل في التعلقات فامتنع تعلق الارادة بنفسها والا فلا

[قوله دواء كريه] أي بشيع ينفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة مايقابل الارادة ولا شـبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسى

من أن الشهوة ميل جبلى غير مقدور بخلاف الارادة فاما بناء على المشهور لا على التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع أو مايتبعه هذا ولا يخفى عليك أن ماسيذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة متأت ههنا

(قوله وقال الجبائى يستحيل الخ) واحتج بأن الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لـكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعـة وهلم جرا الى مالا نهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بأن التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل أمكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا في أبكار الافكار

واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضاً في حرام منفور عنه ﴿ المقصد الخامس أنها ﴾ أي الارادة (غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن) لما عند أهل التحقيق (والتمني قد يتعلق بالمحال) الذاتي (وبالماضي) وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بأنه ارادة ما علم أنه لا يقع أو شك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على أن التمني غير الارادة (والميل الذي يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمني أشبه منه بالارادة) فتأمل ﴿ المقصد السادس ﴾ قال الشيخ الاشعري وكثير من أصحابه (ارادة الشيء كراهة ضده

[قوله عند أهل التحقيق) فان ماهو متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وعندي لاحاجة الى قوله عند أهل التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضي اذ لا تتعلق الارادة بالماضي بخلاف التمني

(قوله أشبه منه بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق بغير المقدور بخلاف الارادة

(قوله ارادة الشيء كراهة ضده) الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التي ترجح الترك باحد طرفي المقدور باللاوقوع كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان أريد بالشيء المقدور فالمعنى الصفة ترجح أحد طرفي المقدور كالحركة بالوقوع عين الصفة التي ترجح أحد طرفي ذلك المقدور ضده كالسكون باللاوقوع فالارادة متعلقة بفعل الشيء عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد وكذا الحال في الترك وعلى التقديرين ارادة الشيء قد تحقق بدون كراهة الضديات بان لا يخطر الضد بالبال أصلا وبالعكس وقد يجتمعان بان يتصور عنده أيضاً الكراهة ففي هذه الصورة ارادة الشيء اما نفس كراهة ضده بالذات انما التغاير بالاعتبار فمن حيث التعلق بالشيء يكون ارادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الاشعري ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متغايرين واما متماثلان أو متضادتان فيمتنع اجتماعهما أو متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا شأنهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة اجتماع كراهته مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة كما لا يخفى على الفطن فهذا ماعندي في تحقيق هذا المقال والله أعلم بحقيقة الحال

(قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول أبي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليت مالم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف

(قوله أشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني

بعينها اذ لو كانت) ارادة الشيء (غيرها) أي غير تلك الكراهة (فاما مثلها أو ضدها فلا تجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين (واما مخالف لها) أي أمر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشي يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض أيضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) أي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة

(قوله اذ لو كانت) أى الارادة غيرها أي تلك الكراهة رأي الشارح المسبوق فالكلام يعينه الارادة الكراهة بجعل الضمير المستتر فى كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله بل يجامع منها ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشيء ارادة الضد لايترتب على قوله فتجامع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك أعين

(قوله ولكن ضد كراهة) الشيء الضد هو ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير يرد الى أقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر في فيجامع ضدها للكراهة والبارز للارادة لم يحتج الى تلك المقدمات ويكون المحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو المذكور في المتن ويكون الكلام منتظماحق الانتظام ويكون موافقاً لما هو مختار المصنف من جوازارادة الضدين كما سيجيء

(قوله متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونهالذاتهما بل المعنى لايجتمعان في محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معا

(قوله أي يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضده

(قوله أى أمر لا يماثلها) أشار بالتفسير مع ظهور المراد الى وجه تذكير المخالف مع رجوع ضميره الى الارادة

(قوله فلا تجامعها) لكن يجوز أن يكون الشخص مريدا لشيء وكارهاً لضده فى حالة واحدة

(قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الأخرى] هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة الشيء الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لاقوله فيجامع ضده بل المناسب له أن يقال لكن ضد كراهة الضد الخ كما أشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة أمر لا يفهم من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذا المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذى هو ضده لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن وليس كراهة الضدين ضدين

بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وأنه) أي اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما) أي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولاشك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضدا للمتخالفين) وعلى هذا أيضا لايجوز اجتماع الشيء مع ضد مايخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما (ثم ماذكرتم) من الدليل (وان دل) بظاهره (على ما ادعيتم فعندنا مانيفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لايشعر به) أي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز أن يخطر شيء بالبال وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون) الارادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لايتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده

(قوله كالنوم الخ) وكالشك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتباري مما لايلتفت اليه لان الشيء لايكون عين شيء في حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور

(قوله بخلاف استحالة ارادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة أيضا بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه

(قوله لجواز تلازمهما) فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لاتجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافي حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية حينئذ لجواز التلازم

(قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) كون النوم ضدا للقدرة عند بعض الاشاعرة وأما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة

(قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ) وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به أيضا فقيل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا أريد هذا ولم يكره ذلك المجهول أو كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير

(قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبني على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن بتعلق آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكره على

متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل (بشرط الشعور به) أي بالضد (مختلف فيه قال القاضى) أبو بكر (و) الامام (الغزالى مستلزمة) أي ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز أن يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروها لجاز أن يكون مرادا فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ماقيل انه يجوز أن لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كالكثير من الامور المشعور بها

(قوله لجواز الخ) فى شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضي بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصلح فى معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز أن يريد الشخص الضدين الخ حتي لو أجيب بما أجاب به الشارح من ان متعلق الارادة لابد أن يكون مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند انتهي أقول المراد انه يجوز أن يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شيء

تغايرهما بالذات وفيه تأمل

(قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو فى بعض الاحوال وفى بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعوراً به نفس كراهة الضد المشعور وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعوراً به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف

(قوله تستلزم كون الضد مكروها) قال فى شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومراداً لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بتجويزه عند تغاير الجهتين أو تخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة

(قوله لجواز ان يريد الضدين] وأيضاً يجوزان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور

السوية أو يترجح أحدهما بحسب مافيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلي السوية وهذا الظاهر الذى ذكره انما يتأتي اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع أوما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا ﴿ المقصد السابع قال القاضى ﴾ من الاشاعرة (وأبو عبد الله البصرى) من المعتزلة (لاارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا أو قولا (فللفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (وللقول) تفيد (كونه أمراً أو تهديدا فان أرادا) أي القاضي والبصري (انها) أي الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة فى الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وما ذكراه) من كون الفعل طاعة أومعصية وكون القول أمراً أو تهديداً وصف (اعتبارى) لاتحقق له فى الخارج (كيف والقول لاوجود لجملته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان أرادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لاينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) أربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه

منها بأن يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فحينئذ يتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فيبطل الحكم بالاستلزام

(قوله كما هو رأي الاشاعرة) فان القصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كما مر فظهر ضعف مافي شرح المقاصد من القول بأن متعلق الارادة الحادثة لايكون الا مقارنا الارادية حتى مايكون متعلقاً بالمستقبل يكون من قبيل التمني مخالف للغة والعرف والتحقيق

(قوله أربعة عشر) بالنظر الى مافى الكتاب بل ثلاثة عشر بالنظر الي الحقيقة فان المقصد الحادى

المشعور بها واعلم ان ما ذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح فى معرض ابطال حكم القاضى والغزالى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها أيضاً بجهة وانما يصح فى معرض الجواب عماالهما من الدليل الذي لم يذكره المصنف وهو انه لولم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مراداً فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتأمل

(قوله ومنع كون الارادة كذلك) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت أخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار

(قوله أربعة عشر بل ثلثة عشر) الاول بالنظر الي ما وقع فى النسخ والثاني بالنظر الى ماسيحققه

(المقصد الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (ما لا يؤثر كالعلم) اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج أيضاً (ما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لأفعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى

عشر من فروع المعتزلة كما سيجيء

(قوله كالعلم) أي من حيث انه علم فانه بمجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلا يضر كونه مؤثرا بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة

[قوله كالطبيعة الخ) مثال لما يؤثر لا على وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة

(قوله للبسائط) قدرها لما سيجيء من أن الطبيعة لا تطلق في المركبات

(قوله مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من مطلق المبدأ اذ لو لم يكن مرادا يلزم أن يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة

(قوله وقد يقال الخ) أي في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله أن النفوس منهضة للقول والكيفيات كأنها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس

من ان الصواب ان المقصد الذي جعله حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة

(قوله اذ لا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

(قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية) سيأتي ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل

(قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات

استخدامها اياهما انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض أشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما أو يراد بالنفس الفلكية مايكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعداً جداً (دون) التفسير (الثانى) لانها ليست مبدأ لأفاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا في النسخ المشهورة وقيل

قيد احتياطي يفيد أن المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لامايعمه وما يشبهه فلا يرد أن الالفاظ في التعريفات محمولة على ماهو المتبادر منها من المعانى الحقيقية مالم يصرف عنها صارف ولا شك أن المتبادر من الفاعل ماهو فاعل حقيقة لامايشبهه

(قوله فانه يسخر الخ) الفاعل في الحقيقة للحركة هى الطبيعة القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر أو نفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة القسرية باعتبار انه كالفاعل في انهاضه للطبيعة لتلك الحركة

(قوله على مايتناول الخ) بأن يراد بقولهما الصفة مايقوم بغير أن يكون وجوده مشروطاً بوجود الغير سواء كان متقوما به أولا

(قوله كتناول القوة اياهما) فانها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهراً أو عرضاً

(قوله وان كان الخ) لان النفس لاتطلق على العرض وفيه اشارة الى أن تعميم الصورة ليس مستبعداً كل البعد

(قوله مختلفة) لاتكون على نسق واحد

(قوله بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والأخذ والترك وهذا بناء على أن ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية .

(قوله كالقاسر الخ) يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق تنسب الى الرامى وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وثبت فيه زمانا الى أن يبطلها مصاكات وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الي حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان جعل تلك القوة فلا مخالفة

[قوله اذا حملت الصفة على مايتناول الجوهر] بأن يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر اذا كانت تابعة

هو سهو من الناسخ لما مر من أن النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب أن يقال والقوة النباتية لكن ما فى الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثانى لكونها مبدأ قريبا لأفاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لهـا بأفاعيلها (وأما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لأفعال مختلفة (والقوي العنصرية) سواء أريد بها ما هو صورة مقومة لهـا في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة تسمي صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي للأفيون والمسخنة التى للفربيون أو ما هو عرض قائم بهـا كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست أفعالها مختلفة بل هى على نهج واحد (أويرد عليهما) أى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة

(قوله لما مر الخ) فهذا انما يتم لو صرح المصنف على أن قيد القريب للاحتراز عن البيان فلعله يقول ان النفوس النباتية مبـدأ القريب لانها والتغذية والتوليـد والقوي ذي الكيفيات الآت وقيد القريب لاخراج ماهو مبدأ القدرة

(قوله لكن مافي الخ) يحتمل أن يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تمهيد العذر من جانب المصنف

(قوله كالصورة المبردة] ولو بالعرض فلا ينافى ماذكره سابقاً من انه حار أويقال انه مبنى على اختلاف القولين فى الأفيون

(قوله ويرد عليهما الخ) أجاب عنه فى شرح المقاصد بان المراد من شأنها التأثير ولا شك في أن القدرة

[قوله لكن ما فى الكتاب موافق لما فى الملخص]هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهري وحاصل المـذكور فى الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة أم لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد أو لافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثانى الطبيعية العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس فى الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدأ والتأثير والاولي تركه ثم لايتعين كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هوالنفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المصنف ان القرب في التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لا توجد فائدة للقرب سواه

[قوله وليست أفعالها مختلفة) اذ المراد من كون القـدرة مبدأ للافعال المختلفة ان تكون مبدأ لفعل تارة وأخرى لآخر وليست القوي العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها أفعال كاليبس والاحراق من النار مثلا

(فانها لا تؤثر) في فعل أصلا فلا تدخل في التفسير الاول (وليست مبدأ الاثر) قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبا والدليل) على أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انه لو كان فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) أي والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله تعالى) أي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على أنه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة

الحادثة كذلك لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل ويؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن اثبات القدرة الحادثة من شأنها التأثير دونه خرط القتاد كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بأن القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير أيضاً لاشتراكهما في مطلق القدرة انما يتم على القول بالاشتراك المعنوي وبأن تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

[قوله وتأثيرها فيه] زاده الشارح اذلا كلام لنا في أن فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام في التأثير

[قوله أي قدرته تعالى متعلقة] وفي بعض النسخ بدون لفظ أي قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة في أفعاله كما هو رأى المعتزلة

(قوله بل هو واقع) اضراب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير في الفعل لايوجب امكان التمانع بين القدرتين فلا يتفرع قوله فلو أراد الخ

(قوله بل جميعها صادرة) بالنصب عطفاً على الضمير المنصوب في انه وفائدة الاضراب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لايثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى

[قوله القدرة الحادثة على رأينا] أجاب عنه صاحب المقاصد بأن ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

[قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى] فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين في موضعه قلت نعم الا أن المصنف أراد بقوله واقع بقدرة الله تعالي ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تعالي قادر علي جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله فلو أراد الله تعالى الخ وأما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المصنف

عنه (فلو أراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (وأراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) معا فيلزم اجتماع الضدين (أو عدمهما) معا ولا شك أن المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وأيضاً اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (أو كون أحدهما عاجزاً) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو أيضاً محال (لا يقال نختار أنه يقع مقدوراً لله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (ألا ترى أنها أعم) منها لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به ولا يلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد فى فعل أصلا بل يلزم تخلف أثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع أقوى منها أعني قدرة الله تعالى ولا يمكن أن يقال مثل ذلك

(قوله فلو أراد الخ) قيل لاحاجة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين في موضعه وليس بشئ لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى في أفعاله فيجوز أن يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما مايريد الآخر فحينئذ تكون العلة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية في وقوعه كما فى الخشبة المحمولة لاثنين مع كون كل واحدمنهما كافياً حملها وهو مذهب الاستاذ أبي اسحق فى أفعال العبد فلابد من اعتبار التمانع المشار اليه بقوله فلو أرادالخ

(قوله وأراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ماأراد الله ممتنعة على ماوهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤن الا أن يشاء الله

[قوله لزم اما وقوعهماالخ) أى بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة

(قوله ولا شك أن المانع الخ) وما قيل يجوز أن يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر ففيه انه لاتضاد بين الارادتين ولا بين التعلقين الا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع

[قوله أو كون أحدهما عاجزا الخ] لزم وقوع مراد أحدهما فلزم كون أحدهما عاجزا

(قوله لايقال نختار الخ) ولا نسلم لزوم العجز بل اللازم أن يكون أحدهما أقدرمن الآخروهوحق

[قوله وأراد العبد ضده] قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لا يجوز نقلا لقوله تعالى * وما تشاؤن الا أن يشاء الله* والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤن شيئاً الا أن يشاء الله ذلك الشئ وأما اذ كان معناها وما تشاؤن الا أن يشاء الله تعالى مشيئتكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء تعالى حركة زيد ومشيئة زيد سكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا أن يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن أن يجعل لزوم عجزهما المخالف للمفروض ولعله لم يذكره اكتفاء بانفهام من الشق الثالث

(قوله ولا شك ان المانع الخ) فيه منع سنذكره فى برهان التوحيد ان شاء الله تعالى

في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز أن يكون عبداً (لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فيكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخري دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما لجواز أن يكون أحد القادرين أقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدوراً لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفي جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع أن ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض أن الله أراد شيئاً وأراد العبد ضده الى آخره (وانه) أي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (في الجبر) لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) أي ما ذهب اليه (مكابرة) أيضاً ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضروري فالاول له اختيار) أي له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمي تلك الصفة قدرة واختياراً (دون الثاني) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) أي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) أيضاً (كان منازعا في التسمية) فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها

(عبد الحكيم)

[قوله لانا نقول عموم الخ] فيه بحث اما أولا فلأنه وقع للتنوير الذي بمنزلة السند وهو لايدفع المنع وأما ثانياً فلأن المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لايتصور تعلق قدرة العبد به مشاهدا على علة القدرة لانفس العموم حتى يقران العموم لاأثر له به في هذا المعنى

[قوله وتسمي تلك الصفة قدرة] باعتبار نسبتها الي الطرفين واختياراً باعتبار تعلقها بأحدهما على وفق الارادة

ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها أنها صفة مؤثرة منعناه بأن التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا ﴿ المقصد الثاني ﴾ هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه أبو الحسين البصري) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين أن يكون القادران مؤثرين أو كاسبين أو أحدهما مؤثراً والآخر كاسبا ويرد عليه أن أبا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل أن يقال معنى الاطلاق بالنسبة الي الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى أن دليل التمانع

[قوله ويرد عليه الخ] هذا الايراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتان أو كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكاسبة وبمعنى ان كان المعتزلة مطلق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآمدي في أبكار الافكار حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين واجتمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقاً غير أبي الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقاً من غير تعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عندهم لاالعموم فمعنى قوله غير أبي الحسين انه يجوز ذلك مطلقاً أي بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده أيضاً فما قيل انه نقل عن الشارح انه قيد الاطلاق فى نقل مذهبه وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب أصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لاالجواب عنده ليس بشيء وقيل فى دفع الايراد أن مراده التجويز مطلقاً على تقدير فرض القدرة الكاسبة وفيه انه حينئذ لايكون منع المعتزلة وتجويزه علي وتيرة واحدة لان منعهم مبني على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآمدى وبيان المصنف يقتضى ذلك

(قوله جوزه أبو الحسين مطلقا) نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا وقع فى غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب أصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين أو مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير أبي الحسين لا للجواز عنده

(قوله ويرد عليه ان أبا الحسين الخ) وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذا المتبادر منه هو الجواز فى جميع الصور وأما الجواب بأن أبا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقرير حجة مذهب الاشعرى كما مر نظير ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين أو كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وأبو الحسين قال بهذا المعنى فتأمل

انما يتم اذا كان حصول مراد أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح كما في تعدد الالهة وأما في غيره فلا يتم فان الخالق أقدر من المخلوق ويجوز أن يكون أحد المخلوقين أقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و)جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدوراً لله تعالى تأثيراً (ومنعه المعتزلة) أي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة) على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من أصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع (و)على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو أن يخلق الله) تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) أى القدرة الحادثة (لا تتعلق بفعل خارج عن المحل) أى محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد)

[قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما] ولا يلزم من ذلك أن لايكون مقدور بين قادرين لان القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف أحد القدرتين لممانعة الاخرى

[قوله ومنعه المعتزلة] أي كلهم غير أبي الحسين كما نقله الآمدي وهذه المسئلة أعني جواز اجتماع القدرتين وعدمه غير المسئلة التى تجيء في الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا للجبائية فانهم قالوا انه تعالى لايقدر على غير مقدور العبد فماقيل ان المانعين هم الجبائية القائلون بأن الله تعالي لايقدر على نفس مقدور العبد وهم

(قوله فلا يكون وقوع مراد الا قدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت أبو الحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم توجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد فى الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل

(قوله ومنعه المعتزلة)الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بأن الله تعالي لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علواً كبيراً ففيما ذكر فى ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوي أبي الحسين تأمل

(قوله لان الكسب هو ان يخلق الله تعالي)فيه مسامحة والمقصود ان الكسب حالة يقارنها الخلق

بل يكون كل واحـد من الاثنين محـلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحـد شخصى ﴿المقصـد الثالث﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على أن القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القـدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فمن أثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازى في المحصل مذهبـه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سـلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى أمر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها) أي القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخـذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده أظهر من أن يخفي ﴿المقصد الرابع﴾ اختلف فى طريق اثباتها) أى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ما عليه الاشاعرة وهو (أنها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما أشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود أمراً ثابتا لهـا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة

[قوله محلا لفعل] أى كل واحد منها محصل لفعل

[قوله يتأتى] السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه

[قوله فهو معقول] لايخفى عليك أن القدرة مختلفة فان الانسان قادر على المشي دون الطيران وان سلامة أعضائه لايختلف قوله فهى غيرها

[قوله بعض القادرين] ويرد عليه مع ماسبق أن تكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة

[قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ] وأما اعتراض الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه

(قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان وأما على ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الـكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمتعاقبان باختيارهما يرد نقضا ويمكن ان يجاب بأن الـكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل معين ففى العبارة أدنى مسامحة فتأمل

(وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليـه الامام بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العـدم حال الوجود وأيضاً حصول الحركة حال

الاختيار (وقال الهمداني من المعتزلة هو) أي طريق اثباتها (تأتي الفعل) أي تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا أن الاول له قدرة دون الثاني (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتي الفعل (فان قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) أي الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتي منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم أن يكون العاجز قادرا

ممنوع لامتناع العدم حال الوجود أيضاً وحصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فأين الاختيار وأيضاً حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة لجوابه النقض بأن هذه السلوك مصادمة للبديهة وكل ماهو مصادم للبديهة فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلا والحل بانا لانسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز أن يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال في الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعي فان الضروري بشرط خلقها لافي زمان خلقها والمحال بشرط عند استواء الدواعي لاعند استوائها وبأن التفرقة ضرورية بالنظر الي نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش

(قوله أي تيسره) من تيسر الامر أي تهيأ ضد تعذر لامقابل نفسه فيتناول الاختيارات العسرة أيضاً وانما فسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسير الفعل وتهيأ ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل

(قوله فلا يختص الخ) بل لابد في اثباتها الممنوع من طريق آخر فالباء داخلة على المقصور عليه

ماخلقها الله تعالي ضروري وقبله محال فأين الاختيار وأجيب بأن الضروري هو التفرقة بمعني التمكن من الفعل والترك بالنظر الي نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو العدم أو بحسب ان الله تعالى خلقه أو لم يخلقه لا ينافي تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

[قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو تأتي الفعل الخ] اعترض عليه بأنه إن أراد بالتأتي الوجود والامتناع نتقض ببرودة الماء ونحوه وان أراد السهولة نتقض بالاختيارات العسيرة وان أراد الفعل انشاء يتوقف على المشيئة والاختيار فهو فرع القدرة وأجيب بأن المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية بحسب العلم

(قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ) أجيب بأن مراده تأتي الفعل من البعض وهو بحاله في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة وأما الممنوع فالتغير عند قدرته في أمر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتأمل

فان قال القدرة مصححة للفعل لاموجبة له ولا شك أن الممنوع موصوف بما يصححه الا أنه تخلف عنه لأجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو أن الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن أين لك وجود المصحح مع أحدهما دون الآخر (وقال) أبو علي (الجبائى هو) أى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا ﴿المقصد الخامس﴾ قال الشيخ) وأصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) أي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة (ولاتوجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لايمكن الفعل)

(قوله فمن أين لك وجود المصحح الخ) فان قال انا نجد بالبديهة الفرق بين الممنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في أول الامر أولى

(قوله وقد يوجد الخ) يعني أن الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع مافي شرح المقاصد من انه يمكن أن يقال النوم آفة

(قوله أى انها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لانزاع فيه بل فى وجودها حال حدوث الفعل وتعلقها به فى تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بحدوثها وتعلقها قبل حدوثها

(قوله اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال أن يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالى باطل أما الملازمة فظاهرة اذ لاقدرة

[قوله فمن أين لك وجود المصحح الخ] قيل الفرق العاجز رأسا وبين بين الممنوع من الفعل من أظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل فى الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب

[قوله باضدادها من النوم والعجز] فان قلت فى النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للآلات كما سبق صريحاً فى المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلية القدرة المنفى ههنا فان الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج ولا يفضي اليه والمفقودان فى نفس النوم

[قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل] فيه بحث اما أولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لايستلزم امكان التقدم المنفى ههنا علي قياس ما قيل من ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلا نتقاضه بالقدرة القديمة وأما ثالثا فلانه لا يلزم

بل

بل يمتنع وجوده فيه (والا) أي وان لم يمتنع وجوده قبله بل أمكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهي) أي فالحالة التي فرضناها أنها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي (حال الفعل

بدون المقدور وأما بطلان التالي فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكناً فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع النقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يجتلي عروس المرام ويدفع الشكوك والاوهام فبقولنا في وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل في الازل أي في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية فلايلزم من امكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدورا باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لاقدرة بدون المقدور اندفع ماقيل انه يجوز أن تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثاني الحال فان وجود القدرة من غير أن يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور ممتنع في ذلك الوقت اندفع الايراد بانه يلزم أن يكون الامكان لازما لماهية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لاينافي امكان الوجود المطلق وبقولنا أي يمكن أن تكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولااستحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لاينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه

(قوله بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور اشارة الي ماقلنا من انه امتناع الوجود المطلق وقوله محال تفسير الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالة السابقة حال الفعل ليس خلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقيتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه

(قوله أي فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الي القدرة بأن يكون قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان

من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق أيضاً كان الدليل الزاميا لابرهانا ويمكن ان يجاب بأن الكلام مبنى على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها وأما رابعاً فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولاحاجة في هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا أن يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكناً مآلا أم لا

[قوله فهي أي فالحالة الخ] يمكن ان يرجع ضمير هي الي القدرة بأن يكون قوله حال الفعل نصباً على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لكن ما ذكره الشارح أنسب مع انها المذكورة صريحاً فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفاً محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كما لا يخفى

هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين أعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدوراً قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك أن وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين أن تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لا ندعي أن القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود

كون القدرة في حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلابد من اعتباره

[قوله واذا لم يكن الفعل ممكناً قبله) أي بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله

(قوله فلا تكون القدرة عليه) أي على الفعل موجودة اذ وجود القدرة في زمان لا مقدور فيه أصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكناً بل متحققاً كما في القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم تكن القدرة متحققة

(قوله فان قيل الخ) منع لقوله فلا تكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز أن تكون القدرة في الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل في ذلك الحال بناء على أن يكون تعلقها في ثاني الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لا حال وجود القدرة فلا يلزم ماذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ماقرره الشارح ويرد عليه أن التعرض للايقاع حينئذ مستدرك اذ يكفي أن يقال ان القدرة على حصول الفعل في ثاني الحال وهو لا يستدعي امكانه في الحال الى آخره وان للقدرة تعلقين تعلق معنوي يقال فلان قادر عليه أي متمكن من فعله وتركه وبه يميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لا يمكن تأخيره عن القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجيء في كلام الشارح من أن وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البديهة وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة ويجوز تأخره عن وجود القدرة والكلام في الاول دون الثاني وتقرير هذا الاعتراض عندي ان القدرة السابقة انما تستدعي امكان حصول الفعل في الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل في ثاني الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل في ثاني الحال فلا يستدعي امكان الايقاع الذي في ثاني الحال ولا يستدعي امكان الفعل في الحال ولا يلزم من امكان الايقاع المذكور في الحال امكان الفعل في الحال حتى يلزم المحال ألا ترى أن القدرة القديمة على ايقاع المقدورات مما لا نزال محققة في الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب يرد بان الايقاع في ثاني الحال اما نفس حصول الفعل في الوجود فهو محال في الحال كالحصول فلا يكون متعلق القدرة بالتعلق المعنوي واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة في ظاهره مطابقة للسؤال بلا ريبة

[قوله فان قيل الخ] حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

الفعل في ذلك الحال حتي يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة في الحال) انما هي (على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو) أي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لا يستدعى امكانه) أي امكان الفعل (في الحال بل في ثاني الحال) فلا يضرنا ما ذكرتم من أن الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل) على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الأثر الذي هو الفعل (فمحال) أي فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بأن يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع أمر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللا

وأما ماقيل في تقريره من أن القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي امكان الوقوع ان العبارة لاتساعده فركيك جداً لابتنائه على مقدمة باطلة

(قوله على معنى الخ) أي في الخارج لاعلى معنى انهما متحدان في المفهوم

(قوله بأن يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل أنه يلزم أن تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحينئذ يرد أن كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على مابين في محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لايقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات أو اعتباريات فالوجه ان يقرره انه لمجرد بيان مافيه التسلسل لالبيان استحالته

(قوله أمر اعتباري) أي ليس بموجود في الخارج وأما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لاباعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان أمرا اعتباريا لايكون متعلقاً للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لايضر المستدل

(قوله لانا نقول الخ) يعني ان الايقاع وان لم يحتج أيضاً باعتبار الوجود المحمولي الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرابطي ولا يمكن أن يقال يجوز أن ينتهي الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو أثره لان الايقاع مع الوقوع

[قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه] وأيضاً لو سلم الغيرية فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع

(قوله لانا نقول اتصاف الموقع) فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت أجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم تنشأ من الفرض المحض بأن اللازم ههنا

ايقاع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) أى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يرجع) ذلك النظر (الى تحقيق معني قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) أن حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لا شك أنه تناقض) لاستلزامه أن يكون ذلك الزمان متقدما علي الفعل وأن لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه أيضاً اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتي يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى أصلا بل بالامتناع الغيرى وذلك لا ينافى تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لا بأن يجتمع فيه مع عدمه (بل بأن يفرض خلوه) أي خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولا يستلزم محالا أيضاً فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه علي هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من أن الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط

(قوله بشرط كونه) أى كون زمان حصول الفعل وهو أليق ببيان الشارح حيث جعل اللازم أولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لايكون متقدما أوكون الفعل وحينئذ يكون اللازم أولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانياً كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم

(قوله وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه أن تكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكناً مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما المحال امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه المستلزم لامكان النقيضين

وقوع أمور اعتبارية غير متناهية فى زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية فى زمان متناه محال أيضاً نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الي مرجح قديم فليتأمل

(قوله فانه قد يراد به الخ)ولك ان تقرر هكذا ان أردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله فى الزمان المتقدم قبل حصوله فى الزمان المتأخر فلا نسلم الاستحالةوان أردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا أي من غير تقييده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

قيامه أي يمتنع كونه قائماً قاعداً معاً) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولا يمتنع قعوده (في زمان قيامه فانه لا يستحيل أن يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في أن القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال) وجود (الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) أي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤه الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) أي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على أن القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه (وجوه * الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب أن يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح أن يقال أوجده فوجد (قلنا) هذا مبني على أن القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) أي ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذي هو أثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى أن يكون ذلك الوجود) الذي هو به موجود في زمان الايجاد (مستنداً الى الموجد) ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من أن التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثاني) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقي) حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة أن المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود أيضاً أو نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في أحكام الانفس (قلنا نلتزمه) أي نلتزم تعلق القدرة بالباقي (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (أو نفرق) بين الحادث والباقي بما تبطل به الملازمة المذكورة أعني (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضي) لوجوده (دون غيره) وهو الباقي ومعناه أن الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق

به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجوداً حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقي علي الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (أو نتقض) دليلهم (أولا بتأثير العلم فى الاتقان) فان المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم أو العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (في كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) نتقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) أي يوجبون مقارنتها للموجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث أنه) أى كون القدرة مع الفعل لا قبله

(قوله أي كون القدرة مع الفعل الخ) لايخفى انه ان قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لايوجب أحد الامرين وان لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع فلابد فى تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لو كانت القدرة الحادثة مع الفعل لكانت القديمة كذلك لتماثلهما والتالى باطل لانه يستلزم أحد الامرين المحالين فكذا القدم ولا شك انها ليست بعده فتكون قبله وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك

(قوله أو نتقض دليلهم أولا الخ) أجيب عن النقضين الاولين بأن مايشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلا يلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلايلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بأن تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بأنهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء أيضاً ويمكن ان يدفع الاول بأن تمام النقض لا يتوقف على قولهم بأن العلم أو العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفى فيه انهم يوجبون مقارنة أحدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثانى ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تأثيره فى شئ فليس تأثيره عندهم الا فى حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح فى النقض اذ يكفى فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بأنه يجوز ان يكون مرادهم فى الصور الثلاث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشئ فيه لا موجوداً ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة

(قوله الوجه الثالث) فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت

(يوجب حدوث قدرة الله تعالى أو قدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور مما فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته أو من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته أزلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة أيضاً (أجيب) عن ذلك (بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به) القدرة القديمة قال المصنف (وفيه) أي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم أعني وجود القدرة قبل الفعل (وما ذكروه) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلا بد أن يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في

(قوله ممتنعاً في القدرة الحادثة الخ) لاحاجة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعى ثبوت قبليتها ولعل الشارح أراد بقوله لو كانت القدرة الخ القدرة من حيث هي ولذا أطلق القدرة في جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك ممتنعاً الخ

(قوله لكان ممتنعاً في القديمة) لمماثلته مع الحادثة

[قوله أجيب بأن الفعل الخ] الظاهر من هذه العبارة ما فهمه المصنف من الاعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن أن يقرر بأن الفعل في الازل غير ممكن بل فيما لا يزال فالقدرة القديمة تتقدم على الفعل في أي وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور حينئذ لا يرد ما أورده المصنف وقد قرره في شرح المقاصد بأن الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل فيما لا يزال يتعلق به فتكون القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هي في تعلقها انه مع الفعل أو قبله وفيه أن الكلام في تقدم نفس القدرة وتعلقها معاً وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة

انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا

(قوله أجيب بأن الفعل في الازل غير فلا ممكن تتعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ثمة ان قلت امتناع الفعل أزلا على تقدير تسليمه لا ينافي أزلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة (وأيضاً) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل أزليا (فالتعلق) أى تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) أى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به أيضاً قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب أن يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره * الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم أن لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) فى تلك الحالة المتقدمة عليه

[قوله وبذلك تثبت الخ] فيه أن الكلام فى التعلق الذى يترتب عليه الوجود لافى التعلق المعنوى كما مر من أن القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق فى هذه الحالة

[قوله ثم ان القديمة] دفع لمايرد انه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور

[قوله فاندفع الاشكال بحذافيره) أى بتمامه حيث لايلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة أو قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق أي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لاينفع المجيب لانه مستدل فلابد لاقباله وماقيل لو بنى الجواب على أن الفعل لايمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانك قد عرفت أن ماذكره فى معية القدرة الحادثة لايجرى فى القدرة القديمة

(قوله وأيضاً ان امتنع الخ) لو بنى الجواب على أن الفعل لايمكن قبله كما قالوا فى الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى

(قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاصل الاشاعرة أن يجاب بأن التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام حينئذ الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بأمور غير متناهية وغير مقدورة كما لايخفى وهو بين الاستحالة ثم يمكن أن يجاب بأن وقوع التكليف يتفرع على مايسميه بعضهم قدرة وهى سلامة الاسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتى لاعلى الاستطاعة التى مع الفعل

بل

بل نقول يلزم أن لا يتصور عصيان من أحد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وأيضاً أقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادراً على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدوراً له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا أنه لا يصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق)

(قوله مع الفعل الخ) سواء كان اتيان الامور به اذ المكلف غير منهى عنه

(قوله ولو جوز الخ) أى تقدير كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكناً في نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لا معنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم المدة لا على السؤال

(قوله فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه وليس بشئ لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجاز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التى ليست مقدورة له أصلا فأجاب أولا عن الثاني بمنع بطلان التالى وثانياً بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب عن لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدورا حال كفره وحينئذ لا معنى لالزام كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور

(قوله يلزم أن لا يتصور عصيان) أي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف أى بالاوامر فالحاصل أن التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم أن يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط وأما في الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الى الضد فتأمل

(قوله مما ليس مقدوراله) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو أفعالهم الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزامياً ولا الى خلط ماليس له دخل فى المقصود فتدبر

(قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفاً بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه قلنا صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتأمل

وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدوراً له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدوراً له أصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشيء مقدوراً الذي هو شرط التكليف عندنا أن يكون هو) أي ذلك الشيء (متعلقا للقدرة أو) يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافراً بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به وأما ماذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتي بطلانها ﴿ فروع للمعتزلة ﴾ مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه أبو هاشم وأتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه) أي الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد) أي لم يجوز الخلو عند عدم المانع في الافعال المباشرة

(قوله على مذهبهم) وهو لتعلقها على الفعل

(قوله هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لابد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يرد ماقيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضي جزم الكل لوقوع الخلو المذكور وما قيل في الجواب عن الايراد مرادهم جواز الخلو زمانا معتداً به وتقدم القدرة على الفعل لايستدعي لجواز كون التقدم اما سبق الفعل في الآن الثاني فمع كونه بعيدا عن العبارة ينفيه ماسيجيء من انهم اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة

(قوله ومنعه عند عدمه) لتحقق المقتضي وارتفاع المانع فلابد من تحقق المقدور

(قوله دون المولدة) لان الأفعال المولدة قد لاتترتب على المباشرة كما في الضرب فانه قد يولد الالم بعدم قابلية المحل

(قوله لكن تركه بالتلبس) قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه صادرا عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شأن جلسه المقدورية فتأمل

(قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز أن يوجد القادر في وقت ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كونه قدرتها متعلقة بشيء منها أم لا وقد يقال قاعدتهم تقتضي جزم الكل لجواز الخلو بل وقوعه كما في أول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا أن يقال مرادهم

وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين أن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة * الفرع (الثانى) أنهم اتفقوا على أنه (تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج) فى وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) أى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى ما يحتاج) فى وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) أى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة أن القدرة الحادثة لا تتعلق بما فى غير محلها * الفرع (الثالث اتفقوا على أنها لا تبقي غير متعلقة) أى يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدورها أصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة (تتعلق بالفعل عقيبها) أى هي فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا

(قوله وقد تبين الخ) فلا يصور هذا الاختلاف على مذهبهم

[قوله مثل حركة الحجر]فكل واحـدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعـة بالمباشرة الا أن الاول بلا آلة تعلق القدرة التي في البديهيات لا بتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ لا تتعلق لانها لا توجد بدون القصد واخذ الحجر والمولد مايوجبه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل أو لم يقصد

[قوله لا تتعلق بما في غير محلها]لان التعلق مع الفعل والفعل الخارج لو وجد بعد موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعا لتقدم القـدرة وقوله أى يسـتحيل أن يوجد الخ اشارة الى أن المراد بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقاً

(قوله فى الحالة الثانية) متعلق بالمقدور أي حال كونه في الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق فى وقت وجودها وكذا قوله في الحالة الثانية متعلق بقوله به أى المقدور في الحالة الثالثة

جواز الخلو زمانا ممتدا فى الجملة وتقـدم القـدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم آنا بآن يعقبه الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا فى أن القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القـدرة الحادثة القول بتأثيرها لا بتقدمها قلت لا يلائمه السـياق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت فى هذا المقصد كما لا يخفى

(قوله وعند الاشاعرة أن القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما أثر للتحريك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سـبق التعلق لان الخارج قد يوجـد بعد موت القادر وقد نفوه بالدليـل من قبـل فظهر الفرق

(قوله أى يستحيل أن توجد الخ) أشار الى أن المراد بالبقاء مطلق الوجود

(قوله فلا تتعلق به في الحالة الثالثـة) الظرف أعني في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمناً لمعنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى

في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) أي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها وليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائي) قال (الفاعل في الحالة الاولى) التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه (يفعل وفي) الحالة (الثانية) التي هي حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (في) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (في) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) أي في الحالتين معاً وما ذهب اليه أبو هاشم أقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا أطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال * الفرع (الرابع قال) أبو الهذيل (العلاف القدرة على أفعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على أفعال الجوارح) يجب أن تكون (قبلها) قال الآمدي هذه وأمثالها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها بأوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان في غيرهم فلذلك أعرضنا عنها ﴿المقصد السادس﴾ الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة اذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادر عليه في حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) أي بكون الممنوع قادراً على

(قوله الا في الحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق بغيره وهكذا فيما بعده

(قوله حقيقة في الاستقبال) ففي الحالة الاولى يقال يفعل وفي الحالة الثانية يقال مايدل على الحقيقة بصيغة الماضي فان الشائع في التعبير عن المحقق في الكلام البليغ

(قوله المقدور) أي ذات المقدور لا من حيث انه مقدور فان المرتعش عاجز أي ليس له قدرة على

(قوله والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال) فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولي لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي ايجاد حال عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ماضي واما ابنه وابن المعتمر فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد ففصلا

(قوله يضاد القدرة دون المقدور) أي دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما

الفعل (المنزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضاداً) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقـدورة (أو) وجوديا (مولداً لضده) أى ضد المقدور كالاعتمادات السفلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (أو) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد) أي قالوا لو لم يكن الممنوع قادراً على ما منع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة أصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا أيضاً ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادراً على الحركة كما كان قادراً عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من أضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضداً لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول أن يقال (عنـدنا لا فرق) بينهما (الا ما يعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) أى فى المقيد حال ارتفاع

الحركة مع حصولها اضطراراً

(قوله والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بأن المقيد قادر على الحركة دون صاحبه أي لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز ان يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى المقيد الا أن ارتفاع قيده معتاد دون الآخر لان ارتفاع زمانية أعنى العجز أو ملزومه غير معتاد الا أنه عبر عنه بصورة الدعوى ترويجاً للمنع واشارة الى أنه مبني على ما تقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منها غير قادر

قالوا العجز لا يضاد ذات المقـدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فـذات المقدور أعنى الحركة باقية بالاضطرار

[قوله لافرق بينهما الا مايعود الخ) أى لافرق بوجود القدرة فى أحدهما دون الآخر وان وجـد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية فى أحدها وهي العجز دون الآخر فالحصر اضافى وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار أيضاً وحاصل الفرق الذي ذكره المصنف ان زوال القيد معتاد دون الزمانة وبناء على ذلك حصول الفعل من أحدهما معتاد دون الآخر

القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) أى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثاني أنا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيداً وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طرو ضد) من أضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ﴿ المقصد السابع قال الشيخ ﴾ وأكثر أصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لا قبله (انها) أى القدرة الواحدة (لا تتعلق بالضدين) والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين أو متماثلين أو مختلفين لامعا ولاعلى سبيل البدل بل القدرة الوحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك أن ما نجده عند صدور أحد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) أي أكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته)

(قوله لو جوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب في محل القدرة

(قوله ولا على سبيل البدل) بأن يتعلق أحدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر وأما التعلق بأحدهما عقيب التعلق بالآخر فلا يقال له على سبيل البدل بل على التقابل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على الثاني قبله

(قوله ولا شك ان ما نجده الخ) فيه انه ان أراد المغايرة بينهما بالذات فممنوعة وان أراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فسلم لكن لا يثبت المدعي وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما

[قوله والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ) لزوم اجتماعهما بناء على ماسبق من أن القدرة الحادثة لاتتعلق عند الاشاعرة بما فى محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين أيضاً وذلك ظاهر

(قوله ولا على سبيل الخ) سواء كان معنى البدلية أن كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء أو كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولا شك الخ يدل على نفيهما وأما تجويز كثير من أصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بأن القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لاالثانى والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

(قولة وقالت المعتزلة) يرد عليهم أن السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معاً أن تكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف مايجده كل عاقل من نفسه من أن السهو ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان أجابوا بأن السهو عدم ملكة للعلم

المتضادة وغير المتضادة (وقول أبي هاشم) من بينهم (متردد) تردداً فاحشاً (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها (و)قال تارة أخري كل واحدة منهما أي من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هي أفعال القلوب والجوارح (جميعا غير أن كلا) منهما (لا يؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) أي يمتنع ايجاد أفعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و)قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقاتهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بأفعال الجوارح دون أفعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من أصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لا معا وأجمعت المعتزلة علي أنها) أى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات علي تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) بأسرهم (على أنه لا يقع بها) أى بتلك القدرة االواحدة (مثلان فى محل) واحد (فى وقت) واحد

[قوله كالاعتقادات)ذات النظرية المقدورة

[قوله وكذا الارادات المقدروة) وغيرها من اتصاف القلبية الحاصلة بالاختيار

[قوله من جنس واحد) أى من نوع واحد لان المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة والسكون المتماثلة

لاضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على أن العلم وجميع الاعراض لاتنتفى الا بطريان ضد عليها بالمعني المتعارف فيلزمكم ان لاينتفى العلم بطريان السهو وللمعتزلة عن هذا الالزام اختلافات مذكورة في ابكار الافكار لايناسب ذكرها في هذا المختصر

(قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة) أى الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما أشار اليه الشارح فى ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلات لاتكون الا من جنس واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هي الاشارة الى أن تماثل المتماثلات التى جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لابالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الي رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السكون وذلك السكون أيضاً مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين

(وانهم) أي المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليـه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين) أي طرفي الفعل المقدور (ومن لا يكون قادراً على عدم الفـعل) وتركه الذي هو ضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفـعل بحيث لا يقدر على الانفـكاك عنه (لا قادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) أي على كون المكلف قادراً متمكنا من الفـعل (بنيت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها أولى وأجيب عن ذلك بأنه ان أريد بكونه مضطراً ان فعله غـير مقدور له فهو ممنوع وان أريد به أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهـذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطراً فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفـكاك لا ينافي القدرة ألا ترى أن من أحاط به بناء من جميع جوانبـه بحيث يعجز عن التقلب من جهـة الى أخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهـم مع أنه لا سبيل له الى الانفـكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا أن القادر على الشيء لابد أن يكون قادراً على ضده قلنا جاز أن تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحـدة (قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها

[قوله وتركه) عطف تفسيري لعدم الفعل اشارة الى أنه ليس المراد منـه عدم الفعل الازلي بل تركه سواء فسر الترك بكف النفس أو بعدم الفعل قصداً

[قوله وهي القوة الخ] اعلم انه نبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذي يراد حركة رباط فاذا التقى العصب والرباط تشيا شظايا دقاقا ويحشى الفرج الواقعة بينهما لحما آخر ويخلل الغشاء ويسمي ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاحمر والغشاء عضلة ثم ما يبرز من العصب والرباط ينتقل فيصير جسما واحداً في الحس متوسطاً بين لين العصب وصلابة الرباط ويسمي الوتر وفائدتها ان يجذب عنـد عقاص العضلة فينقبض العضد المراد تحريك وليترخي عند انبساط عائدة الى وصفها الاول أو زائدة منه على مقدارها في طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو

[قوله وهي القوة العضلية) قال في بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصب جسم منبتـه الدماغ والنخاع وهو أبيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن ليفهما ومن اللحم الحاشي في خللها والغشاء لها وهي اذا تصاب حـدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فتجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو

ارادة

ارادة أحد الضدين حصل ذلك الضد ومتي أنضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولا شك أن نسبتها) أي نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهي قبل الفعل و) القدرة (تطلق) أيضاً (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولا شك أنها) أي القوة المستجمعة (لا تتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا فى الوجود (بل هي) أى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين أو غير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة فى وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يميز وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الا ترى أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهي مع الفعل) لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعرى (أراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تتعلق بالضدين (والمعتزلة) أرادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح أن يقال انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال أيضاً يلزم من تفسيرها بهذه القوة

[قوله ولعل الشيخ الاشعرى الخ] فيه ان الدليل الذى نقله فيما سبق عن الشيخ يدل على ان أصل القدرة عنده مع الفعل راجعا الى الدليل الاول المنقول فيما مر عن المعتزلة من لزوم تحصيل لو تم لدل على ان القدرة المستجمعة قبل الفعل فما ذكره الامام محاكمة من غير تراض الخصمين

[قوله وتوجيهه الخ] والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معها الفعل فالمراد التأثير بادى الرأي

(قوله وتوجيهه أن يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام أراد شرائط تأثير المؤثر الذى هو الله تعالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الأثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفى سائر كتبه صريح فى اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان أراد القوة التى انضم اليها مرجح حتى صارت مؤثرة فى أحد الضدين وقال فى الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل أو بعده والتحقيق ان أردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم الا أن يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جري العادة لتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لاتتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما

أن يكون اطلاق القـدرة على افرادها بالاشـتراك اللفظي وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشـترك بينهما وان كانت هى في أنفسها متخالفة بالمـاهية أو الهوية ﴿ المقصد الثامن ﴾ العجز عرض) موجود (مضاد للقـدرة) باتفاق من الاشاعرة وجهور المعـتزلة (خـلافا لأبى هاشم فى آخر أقواله حيث ذهب الى أنه) أي العجز (عـدم القدرة) ونفي كونه معنى موجوداً مع أنه معترف بوجود الاعراض (و)خلافا (الأصم) فانه نفي كون العجز عرضا موجوداً (من حيث) أنه (نفي الاعراض) مطلقا (لنا) في اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) من الفعل فان كل عاقل يجـد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هى الا أن فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هـذه الصفة في الممنوع (ولأبى هاشم أن يجعلها) أي التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازى لادليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من أن جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس أولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على

[قوله وماهى الا أن في الزمن الخ] اذ ليس ذلك لوجود القدرة في أحـدهما دون الآخر فـلا يخالف هـذا ما تقدم من ان الفرق بينهما بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة في أحـدهما دون الآخر فتدبر فانه مما زل فيه بعض

[قوله وما يقال الخ) أى فى الاستدلال على وجود العجز

(قوله ضعيف لانا نقول الخ) لوقرر مايقال هكذا بأن كون أحدهما وجوديا والآخر عدمياً ترجيح بلا مرجح فاما ان يكون كل منهما عدميا وهو باطل اذلا تقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجوديا اندفع الضعف وصار قويا لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذلا

(قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع] لايقال تلك التفرقة يحتـمل أن تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جواباً عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوي الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعةان قلت فحينئذلا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصدلتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية أعني العجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اضافي كما نبهناك عليه لم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز فى الزمن دون المقيد وقد أشرنا اليه أيضاً

(قوله وما يقال) أي فى الدليل على كون العجز صفة وجودية

أحدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للأعضاء وتكون القدرة أولى بأن لا تكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن أو بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان أريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) أبو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لا عن القيام) المعدوم (فان التعلق بالمعدوم خيال محض) لا عبرة به أصلا واختار على هذا القول أن العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة (وله قول ضعيف) هو (أنه) أي العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهب المعتزلة وكثير من أصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطراً اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) أي تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) أي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما

تقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث تصدر الافعال المطلوبة منه على ماتقتضيه الطبيعة فهي وجودية

(قوله فان التعلق الخ] أي تعلق الخارجي بأن يكون الخارج طريق نفسه بالمعدوم باطل انه لابد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين في الخارج فلا يرد تعلق العلم بالمعدومات لانه ليس بخارجي كما أشير اليه أي فيما نقل عن نقد المحصل حيث جعل العجز بأحد المعنيين عدميا وبالمعنى الآخر وجوديا

(قوله ولعل الاشاعرة] انما لم يحمل كلامهم على أن المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا أيضاً لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل العجز عندهم على ماذكر لكان ينبغي أن تكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما أشار اليه

(قوله فالزمن عاجز عن القعود) قيل معنى عجزه انه لايمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لاينافي القدرة كيف ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا أن يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه مافيه

فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول وأما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذي هو الاصح (انه) أي العجز (ضد القدرة) فى جهة التعلق (فتعلقهما واحد) والا لما تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقا به أيضاً ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحداً اذ لو اختلف متعلقهما لم تتضادا (و) معتمد القول (الثاني) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع أنه معدوم قال المصنف (ولو قيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن) أي يلزم أن لا يكون المتحدي بمعارضته عاجزاً عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزاً عن عدم الاتيان بمثله (وأنه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) أيضاً لان العقل يحكم بأن المعارضة انما تكون بالامثال لا باعدامها (لكان حسنا) جداً (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بأن العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لا عن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعني الثانى والمتحدون عاجزون بالمعني الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكأن الشيخ بني قوليه على هذين المعنيين كما أشير اليه ﴿المقصد التاسع﴾ المقدور هل هو تبع للعلم أو للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلأنه) أي كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة)

[قوله المقدور الخ] أى المقدور أيضاً وكذلك العلم والارادة هل هو واقع على طبق العلم أو على طبق الارادة لان كل مقدور كذلك حتى ينافى قوله ماسيجيء فى بعض المعتزلة فى ان فعل النائم مقدور له ولا علم له فلا يكون على وفق الارادة

(قوله فتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذى هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضى الوجود بخلاف تعلق الكراهة

[قوله اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا] فان قلت يجوز ان يقتضى التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود

(قوله والاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل وللناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة زاولها مدة مديدة (يصدر عنها أفعال) محكمة متقنة (لا يقصدها) أي لا يقصد تفاصيل أجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعى دقائق) كثيرة (فى حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لفاته كثير منها) وأما الاشاعرة فقد حكموا بأن مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها ﴿ المقصد العاشر ﴾ هل النوم ضد للقدرة فلا يكون حينئذ فعل النائم مقدوراً له أو ليس ضداً لها فجاز أن يكون فعله مقدوراً له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة

(قوله ومقتضاها) يعنى ان فى المتن تسامحاً حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد لانها مقتضاها

(قوله صفة تؤثر على وفق الارادة) أي حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعلقت بالمراد لانها لا تؤثر الا على وفق الارادة ألا ترى ان من أحاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة

(قوله هو تبع) يعني وانها ان جامع الارادة فى المقدور الاختياري الا انها تابعة للعلم دون الارادة بدليل الوجود المقدور الاختيارى الصادر عن صاحب الملكة تابعاً للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل أجزائه

(قوله يصدر عنها الخ] يمكن ان يقال ان لصاحب الملكة قصداً بسيطاً هو مبدأ القصد المتعلق بتفاصيل أجزاء الفعل كما ان له علما بسيطاً هو مبدأ للعلم بتفاصيل أجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعلقة بالاجزاء في ضمن ارادة الكل وأما قوله ولو قصدها الخ فنقول الحال فى العلم كذلك فانه لو لاحظها تفصيلا لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والاحكام

(قوله على امتناع صدور الافعال الخ] فان اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانها يجوز أن يكون اتفاقياً

(قوله وان كان لا علم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم والارادة فى جميع الافعال بل الصادرة عن قصد كما عرفت وماقيل من انهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر

[قوله فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها) فيه بحث لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محققى المتكلمين كما سيجيء فى الالهيات وما جوزه ههنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال فى الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر

مع كونه مضاداً للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات (وتوقف القاضي) أبو بكر وكثير من أصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونهما ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد ندعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا

مايكون فعله من قصد وارادة ولا يتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على أن كل قادر لابد أن يكون عالماً مريداً لاان كل مايتعلق به القدرة يجب أن يكون معلوما ومرادا ولم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه أقدام

(قوله غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض واتقانها اتفاقي مكتسبة والاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها ولا شعور

(قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما) أي التشكيك في الفرق تجويز ثبوتها فالكلام على حذف وكلمة في للتعليل

(قوله لكن فيه من مذهب القاضي) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزازة يعني أن ماذكره يدل على نفي الجزم بكون أفعال النائم ضرورية ولا يدل على نفي التوقف لجواز أن تكون اليقظة شرطاً في الاكتساب والنوم مانعاً فلا يلزم من الجزم بثبوته في اليقظان الجزم بثبوته في النائم

لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به القدرة لابد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

(قوله وقال الاستاذ أبو اسحاق هي غير مقدورة له) أي الافعال الخارجية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم أيضاً مقدوراً كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

[قوله لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان] أراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما أنه المراد بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعي بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لانفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتهما فان التسوية

بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان لقائل أن يقول اذا كان النوم مضاداً للعلم وباقي الادراكات فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما أشار الى جوابه بقوله ﴿وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين﴾ أى جمهورهم (أما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك) حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (وأما عند الاصحاب اذا لم يشترطوا) في الادراك (شيئاً من ذلك) أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلأنه) أي الادراك فى حالة النوم (خلاف العادة) أي لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد للادراك) فلا

(قوله فخيال باطل) أى نجعله احساساً بشئ وليس ذلك باحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية أوالعادية وهذا لاينافي كونه حكاية عن أمر ثابت فى نفس الامر موجباً لعلمه بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصةهاروت وماروت وسلامان وابسال فلا يرد ماقيل ان الرؤياالصالحةجزءمن النبوة

(قوله ولان النوم ضد الادراك) أى قالوا بكون الرؤيا من النبوة

(قوله ولان النوم ضد للادراك) أي قالوا بكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضدالادراك فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا

متضمنة للتشكيك فى الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك فى التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليفهم

(قوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الخ) فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة أشهر فكيف تكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون مايخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يخيله ادراكا بالسمع سمعاً وهكذا وأما كون العلم الحاصل فى النوم خيالا باطلا وكون النوم مضاداً للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق وأما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

[قوله ولان النوم ضد للادراك الخ] فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات التى تحقق فى النائم فالجواب عنه بأنه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

بجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (انه) أي المنام (ادراك حق) بلاشبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (وبين ما يجده اليقظان) في يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) أي فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (في كون النوم ضداً) للادراك (لكنه زعم أن الادراك يقوم بجزء) من أجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد (وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك) وذلك أن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا أخذت صور المحسوسات الخارجية وأدتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة ثم ان القوة المتخيلة التى من شأنها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة

(عبد الحكيم)

(قوله المنام) فتذكير الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام

[قوله ادراك حق] أى الاحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التى ذكرتم انما هي للاحساس الذي في اليقظة وهو انما يقتضى وجود متعلقاتها فى الرؤيا لافى الخارج

(قوله وقال الحكماء الخ) فى الطيبى شرح المشكاة قال المازني مذهب أهل السنة أن حقيقة الرؤيا خلق الله فى النائم اعتقادات كخلقها فى قلب اليقظان وهو سبحانه وتعالي يفعل مايشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة ويخلق هذه الاعتقادات فى اللازم على أموريانها فى ثانى الحال كالغيم علما على المطر انتهي والمراد بالاعتقادات مايعم المتخيلة والمتحققة ليشمل القولين المذكورين فى المتن أعنى كونه خيالا باطلا أو ادراكا حقا

[قوله مجمع المحسوسات الخ] فهو كمخصوص الضب فيه خمسة انهار

[قوله فان الحواس اذا أخذت صور الخ]اذ ليس هذا علة للحكم السابق ولاتفسير الا أن يحمل على التعقيب الذكرى

[قوله وأدتها الى الحس الخ] ممنى التأدية حصول مثالها فيه

[قوله صارت الخ] لان المشاهدة بوجود الصورة فى الحس المشترك كما في القطرة النازلة والشعلة الجوالة

المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لماافترت عن هـذا الفعل أعنى رسم الصور في الحس المشترك الا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل أو الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفي هذان الشاغلان أو أحدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد

[قوله صارفين لها عن فعلها] بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على مافي الشفاء والوجدان لالأن كلامنها يبطل على ماوهم فأشكل عليه كلمة أو فى قوله فاذا انتفى هذان الشاغلان أو أحدهما الخ وفى قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ماقبلها

[قوله لم يتسع) من الوسع بمعنى الطاقة لامن ضد الضيق على ماوهم فاعترض بان الصور الذهنية لاتمانع فيها وأجاب بما لايجدى طائلا وذلك لان القوى كلها خوادم لنفس واحدة فالنفس اذا احرزالحس المشترك الى الصور الخارجية واستعملها فيها لايطيق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذ من شأن النفس انها اذا اشتغلت بأمر غفلت عن آخر وتفصيله فى كتاب النفس من الشفاء

[قوله عند مايستعملانها] أي عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند التعقل والتوهم الى تفصيل المعانى وتركيبها

[قوله فتتعوق بذلك الخ] لعدم الفاعل

[قوله واذا انتفى هذان الشاغلان] كما فى النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغولة بدفع الكلال الذى حصلت بسبب الحركات الدنيوية والنفسانية في اليقظة

[قوله أو أحدهما] كما فى المرض الذي يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفعه كما فى الخوف الشديد

(قوله لم يتسع لانتقاشه الخ) فان قلت قد مر انه لاتمانع في الصور الذهنية وانما هو فى الصور الخارجية فكما جاز أن ينتقش النفس بالصور الكثيرة المضادة المتخالفة في المقدار الواردة عليه من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل

(قوله واذا انتفى هـذان الشاغلان أو أحدهما) سياق كلامه يدل على أن كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله أو أحدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم أو عن تسلط أحدهما وتوارد الصور من خارج

(قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والاظهر أن يضم اليه وقد لايتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالكلية

الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة فيه (ويكون ذلك) أي وجد انه في الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول أن يرد) ذلك المدرك (عليه) أي على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهي تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان أو سيكون أو هو كائن الا أن استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم أدنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقاليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها أشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس (يلبسه) ويكسوه (الخيال) أي القوة المتخيلة (لما جبل) الخيال (عليه) من المحاكاة و(الانتقال) من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صوراً) أي يلبسه صوراً جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلي (أو بعيدة) منه (فيحتاج) في معرفة ما ارتسمت في النفس على الوجه الكلي (الى التعبير وهو أن يرجع المعبر) رجوعا (قهقريا مجرداً له) أي لما رآه

[قوله مرتسم فيه] أي حاصلة لها اما بالفعل بالبسيطة كما في العقول كما مر أو بالارتسام كما في النفوس الفلكية

[قوله في جميع المبادي العالية] أي العقول على الوجه الكلي

[قوله والملائكة السماوية] أي النفوس الفلكية على الوجه الجزئي على رأي المشائين وعلى التوجيهين عند الشيخ وقوله أدنى فراغ من استعمال القوى المدركة والمحركة وانما قال أدني لان الفراغ التام يحصل بعد الموت

[قوله من المحاكاة] في القاموس حكيت فلانا وحاكيته شابهته أي محاكات شيء لشيء وجعله شبيهاً به

(قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان أكثر أمر الحس المشترك أن يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل أن تكون الجزئيات المرتسمة في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية

النائم (عن تلك الصور) التي صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة أو بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة (ما أخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما في نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) أي فيما أخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) أي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) في الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتي ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثاني أن يرد عليه) أي على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه في اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره في شيء) وارتسمت صورته في الخيال (يراه في منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل أيضاً بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (أو بخار) فان المرض اذا أثار خلطا أو بخاراً أو تغير مزاج الروح الحامل للقوة

(قوله أي لا يكون الخ) هذا أخذته من المبادي العالية اما أخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية أيضاً لكن النفس حينئذ تكون آخذة لها بتوسط الخيال

[قوله خاليا] أي عن ورود الصور الخارجية

[قوله قلما يخلو النوم عن المنام) في الاساس رأى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخبيثة فبالمعنى الاول مستعمل في المتن وبالمعنى الثاني في الشرح

(قوله واما مما يوجبه الخ] عطف على قوله واما من الخيال وهذا ان هما السببان الا كثريان وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شئ من عالم الغيب كذا في الشفاء

(قوله وقد يتصرف فيه تصرفاً كثيراً) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتهما بالانتقالات الكاذبة الباطلة

(قوله والصفراوي يرى الخ) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة

المتخيلة تغيرت أفعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموي يري في حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشمةوالسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمي) يري (المياه والالوان البيض) وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط أو بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال أو مما يوجبه مرض أو غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له ﴿فروع للمعتزلة﴾ متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة أخرى معها) أى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) أي عن حمل المائة الاخري هذا هو الموافق لكلام الآمدى وان كان الموجود في أكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هوعاجزعن حمل المائة الاخري ولاهو قادر عليها (وقيل) هو (قادر على حمل احديهما) أى احدي المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين أي هوقادر على حمل

(قوله أو غلبة خلط) أى من حيث الكم من غير أن يكون هناك مرض يوجب توازنه فان الغلبة أيضاً موجبة لمحاكاة المستحيلة الخلط الغالب بما يناسبه

(قوله أضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم مايراه النائم فى نومه والضغث الخلط أي من اخلاط الاحلام ليس لها تأويل

(قوله هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف بينهم اذ لاخلاف في عدم القدرة على حمل مجموعهما

[قوله وقيل هو قادر على حمل الخ) فيه أن الكلام فى حمل المائة الاخري بشرط الانضمام مع المائة التى يتمكن من حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله أى هو قادر لم يظهر لى فائدة هذا التفسير

(قوله ومما يوجبه مرض أو غلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عين غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه مايوجبه مرض فلفظ أوههنا ليس فى محله قلت فليكن بمعني الواو والتخيير فى التعبير ومثله كثير فى المفتاح أو يراد بما يوجبه مرض مايوجبه بواسطة اثارة بخار لاخلط من الاخلاط الاربعة التى هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة

(قوله أضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو مايراه النائم وأضغاثها تخاليطها جمع ضغث وأصله ماجمع من أخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل أو لتضمنه أشياء مختلفة

(قوله وقيل هو لايوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية أو عدم ملكة

مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة أيضاً (والكل) أي جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لأصلهم) ومذهبهم (في) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخري معينة كانت أو غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بأنه عاجز عنها أو غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (أن لا تتعلق) القدرة الواحدة (في وقت) واحد (في محل) واحد (من جنس) واحد (بأكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة أخري لكان ذلك مخالفا لأصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) في الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى أن المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا أنه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة

(قوله في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة أو متماثلة أو متضادة

(قوله بشرط وهو أن لايتعلق الخ) فانه يستلزم اجتماع المثلين

(قوله فهو لايقدر على حمل الجميع) أي على حمل المائة الاخري مع انضمامها بالاولى فان الكلام فيه واذا لم يكن ذلك مقدورا فلا تناقض لذلك الاصل

(قوله يناقض ذلك) فان قلت حمل المائة الاخري مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى وهذا القدر يكفى في اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم في المائة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لافي مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لايخرجها من كون حملها من جنس مقدورات العبد

(قوله قلنا في الرد عليهم الخ) وأيضاً ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل أجزاء المائة فان القادر على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة أخرى ضرورة فلو تم ماذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا اللهم الا أن يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لاجوازه تأمل

(قوله فان قالوا المحل وان كان مختلفاً الخ) لايخفى أن أصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا أن يبنى على مذهب وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لامطلقاً بل اذا وجد مايوازي اعتمادات متعلق المقدور فيما له اعتماد وحينئذ لم يستقم قوله فى الجواب وان قلتم انه الخ لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لايكفى فى وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ماذكره ههنا يثبت الفرع الثالث فان للمائتين المتلاصقتين محال مجتمعة لايكفى فى حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم

في القـدرة موازية لاعتمادات المـائة الاخري حتى لو خلق له ذلك الزائد لـكان قادراً على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائة أخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولي مع أنه لم يوجـد له من القدرة غير ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التي تمـكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم أصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين * الفرع (الثانى شخصان يقـدر كل) منهما (على حمل مائة منّ اذا اجتمعا عليه) أى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فنهم من قال) وهو أكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحـد) فـكل منهما يفعل في كل جزء من أجزاء المـائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعداً جداً بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمرى

(قوله أصلكم] من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط

[قوله فنهم من قال الخ] فيه انهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحـد منها في صورة الاجتماع مؤثرا تاما لان حمل المجموع انما يحمل الآخر فاذا اجتمعتا على جزء لايتجزى فاماأن يقال ليس لشئ منها تأثير فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوي القدرتين أو يقال بتوزع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء

[قوله وربما التزم الخ) بالفرق بين الموجبتين والقدرتين فان القدرة تابعة للارادة فيجوز أن يريد ايقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافياً في ايقاعه القدرة الواحدة الخ يعني ان الحركات الواقعة في المحال فبطريق التوليـد صادرة عن قدرة واحدة اذ لادليل على اثبات أكثر منها والحركات الواقعة في المحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعـدد الاجزاء التي لاتتجزي ولا يجوز أن يقع من قدرة واحدة

ابتنائه علي التوليد نقل الـكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والاظهر فى التقرير ههنا ماذكره الابهرى حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما أمكنهم الانفصال في المائتين المنفصلتين تأمل

[قوله فنهم من قال الخ] الحق أن يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لايستقل بالحمل علي الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهـما يستقل بحمله فى الجملة كما سيجيء مثله فى مباحث التوليد من الالهيات لـكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد

والكعبي (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل (للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما ففلان في جزء واحد من المائة المحمولة (ولايخفي ما فيه من التحكم) اذ لا بد أن يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من أجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شيء منها لفعل أحدهما * الفرع (الثالث) وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد أيضاً (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز أن يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا آخر الى جهة أخري وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بأن يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجتمعة) كأجزاء متلاصقة (فلا) يجوز أن تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بأن تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجتمع على عشرة أجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة أجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة أجزاء وبالجملة يجب أن يكون عدد القدرة القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة (والا) أي وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز أن يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) أي تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم أن تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد

[قوله مختلفة] قيد اتفاقي فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب يتحرك كل منها الى جهة من الجهات الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركهما لتلاصقهما يكون الي جهة واحدة

(قوله قال الآمدي الخ) يعني أن كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في الصورتين وهو كضرب اليد مثلا فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم والفرق الذي ذكروه من لزوم قدرة البقة على تحريك الجبل باطل لابتنائه على مقدمة باطلة

[قوله الي جهات مختلفة] قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة أبعد من صدورها الي جهة واحدة لانها أثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لايجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع أنه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال أبو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير أنا وجدنا أن ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا عند ذلك الاجتماع وهذا الذي قالوه وان كان حقا الا أنه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لأعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على أن يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز أن يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وأن يقال أيضاً جاز التحريك في المجتمعة على وجود قدرة أخرى منضمة الى الاولى من غير أن يكون عدد القدر بعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك وأما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى نا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب ا نضمام

(قوله مايسهل علينا) بحيث لايقع بقرينة قوله بخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان الفرض في بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر ففى حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائى من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تتمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء في الحالين بل هو بقدرة واحدة أو بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدي من تمة قدرة وصدور المصنف فان نظره أدق

(قوله من غير أن يكون الخ) وما ذكره من أنه ليس عدد أولى من عدد فباطل

[قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة] وفيه أيضاً مناقضة أصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع أجناس مقدورات المخلوق

(قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا)فان قلت لهم أن يقولوا توليد القدرة ابتداء أقوي منه بواسطة أو أكثر وفى صورة الاجتماع التحريك للجزء الذى تمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة أو أكثر قلت يمكن أن تمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحاً جوهرياً مركباً من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لايمس فى صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور في جميع المواضع

أجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على أصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام أجزاء القيد الى رجليه بل جاز أن يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد ولا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة أن مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدرة بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في أكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) أي من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) أي كون القيد مانعا عن الفعل (فرع أن المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدوراً بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (وبه) أي يكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بأنه ليس قادراً على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادراً على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه *(المقصد الحادي عشر)* أي من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على

(قوله من جواز منع القادر) يعني ان الممنوع قادر

(قوله ومما نقلناه الخ) قد عرفت حال ما نقله وان جعله فرعاً رابعاً أولى

(قوله كما فعله بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع

(قوله ومما نقلناه تبين أن كلام الجبائي الخ) سياق الكلام يدل على أن الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لايقول بوجود القدرة فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعاً رابعاً الا أن الشارح نظر الى أن الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محل مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي غاية ما في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح من تتمة الفرع الثالث

حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصداً حادي عشر فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوي (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ أشق وأقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) أي على المنع (البهشمية) أي الطائفة التابعة لرأى أبي هاشم (وأوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها ﴿ المقصد الثاني عشر ﴾ بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين * الاول المزاج وأثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا أنها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون أثرها وحكمها من جنس أحكام هذه الكيفيات الا أنه يكون أضعف من أحكامها ولا شك أن أحكام هذه الاربع وآثارها من جنسها أيضاً فالمزاج وأثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس أثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس

(قوله بقدرة واحدة) أي بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذى ذكره الشارح

(قوله كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة أو فائضة على المركب بعد انكسارها على اختلاف بين الاطباء والطبيعيين

(قوله وهي في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر بالملاقاة بالباطن

(قوله دون القدرة الخ) اشارة الى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثاني بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شئ من القدرة كذلك فلا شئ من المزاج بقدرة فلا شئ من القدرة بمزاج

(قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء وأما عند الحكماء فكيفية أخرى حادثة عند الانكسار التام

(قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز أن يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متبوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار وأما اذا جعل كون أحدهما ملموساً دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيداً له فلا وقد يستدل على

المزاج بل هى كيفية تابعة له (الثانى المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من أصابه لغوب واعياء يصدر عنه أفعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج ﴿المقصد الثالث عشر﴾ بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع أولا للمعنى الموجود في الحيوان الذى يمكنه به أن يصدر عنه أفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما أما المبدأ فهو القدرة أعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وأما اللازم فهو أن لا ينفعل عن الشيء بسهولة وذلك لان مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللا انفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو لقدرة والى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم أن للقدرة وصفا هو كالجنس لها أعني الصفة المؤثرة

(قوله المبدأ وهو القـدرة) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هى القدرة الشديدة فكأنه القدرة مع وصف الشدة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) فان أريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملا للطبيعة والصور النوعية كما مر وان خص بالعرض فلا

التعدد بان المزاج يوجـد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لايدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

(قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك في تحقق القدرة فيمن اصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به في المغايرة من أول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

(قوله أن يصدر الخ) المراد من الباء السببية القريبة التى يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى أعني القدرة المطلقة

[قوله أما المبدأ فهو القدرة أعنى كون الحيوان الخ] قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا تختص مبدئيته بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعاً وليس مراده الاختصاص أيضاً بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل أن القوة هى القدرة الكاملة ومبدؤها أصل القدرة هـذا وفى تفسير القدرة بالكون المذكور مساعحة لانه اعتبارى بخلافها فالمراد صفة بها الـكون

(قوله فلا جرم صارا اللانفعال دليلا على الشدة) لايخفى أن وجود اللازم من حيث هو لازم لايدل على وجود الملزوم الا أن يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب أن يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

(قوله أعني الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لـكان أولى

في الغير ولما لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه أن يفعل وصح منه أن لايفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للأبيض انه أسود بالقوة أي يمكن أن يصير أسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على أن المعني الذى وضع له لفظ القوة أولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذي تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه أمر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم من أن حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أي مربعه يساوي مربعيهما واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك

(حسن چلبي)

(قوله ولما لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذى يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تقريب وسيشير اليه المصنف

(قوله بناء على أن المعنى الذي الخ) حاصل ماذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقاً للقوة وان كانت القوة في الموضعين بمعنيين

[قوله والمهندسون يجعلون الخ] قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه أمر ممكن في ذلك الخط وخصوصاً لما اعتقد بعضهم أن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما أن لايكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني

(قوله خصوصاً اذا اعتقد ماذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالى هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لايحصل من الخط كما ان الخط لايحصل من النقطة وكما ان الجسم لايحصل من السطح بل هي اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتخيل المربع وأما أن حدوثه فيها فكلا

[قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أى مربعه يساوى مربعيهما) أي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها أي على مربع ضلعيها وأرادوا ان مربعه يساوى مربعيهما والقريب أن مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة للوتر فيندرج في قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع

فلنرجع الى ما فى الكتاب فنقول (القوة تقال للقـدرة والمراد هنا جنسها) أي المقصود فى المقصـد بيان القوة التي هي جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبـدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخـل فيه) أي في هـذا الحـد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصـناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهـذا مبـني على ما يتبادر الى الاوهام من أن الانسان هو هذا الجسم والتحقيـق أن المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر

(قوله القوة تقال للقدرة الخ) فبهذه المناسبة أورد بيان معانى القوة في بحث القدرة

(قوله يعني ان المقصود الخ) بخلاف المعاني الأخر فان بيانها موكول فى المقاصد الآخر وذكرها ههنا استطرادى لبيان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قدمر في الامور العامة والقدرة قد مر فى المقاصد السابقة والانفعال سيجيء في الكيفيات الاستعدادية

(قوله هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لا بد في العلاج من استعمال الاعضاء

العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به أربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنتصور على المعنى الاول ليتضح على المعـنى الثاني أيضاً فنقول اذا فرضـنا كلا من ضلعي القائمة عشرة أجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة مثلها لانها الحاصلة من ضرب عشرة فى نفسها ومربع الوتر يساوى مربع مجموع الضلعين أعنى المائتين فالوتر جـذر مائتين وانه فوق أربعة عشر جزءا وأقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب أربعة عشر فى نفسها مائة وستة وتسعون من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد أن يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثانى أيضاً فليتأمل

[قوله مبدأ التغير فى آخر الخ] قال الشارح فى حواشى التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية أعنى التى تهيأ محلها نحو الفعل أو الانفعال فلذلك أخـذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال أيضاً فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعاليـة قلت صرح بذلك بعضهم وادعي انهم أرادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقاً سواء كان تأثيراً أو تأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبى القوة بمعني الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانها مبـدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وهذا الـكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان أعم الا أن اعتبار كون ذلك التغـير فى آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لايخفى اللهم الا أن يقال الآخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقاً فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شئ في آخر

(قوله والتحقيق ان المعالج الخ) قيل المعالجة هي الطلب العملى فهي لا تختص بالنفس لانها لا يكون

هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى أن يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التي هي أمراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم أن التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعني تنقسم الى أقسام أربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد أو أفعال مختلفة وعلى التقديرين اما أن يكون لها شعور بما يصدر عنها أولا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية ومافي معناها و الثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها صور اعراض فلا تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف جنسي (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) أي هذا الامكان (سبب للقدرة عليه)

(قوله هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لابد من الحياة حين العلاج

(قوله وانما كان الخ) دفع لما يتراءي من انه مخالف لما تقرر من أن القيد في الاثبات للاخراج وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيصاً للاثبات السابق اما اذا كان تفسيرا له من معنى الى معنى أعم فهو التعميم

[قوله في وصف جنسي] والا لم تكن المقولات العشرة أجناساً عالية

الا بآلات بدنيــة نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع وأما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع أيضاً لان النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم في قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز أن يتأثر أيضاً من الاحوال البدنية العارضة للقوي من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لا يسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الي الفاعل

(قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الي جواب ما يقال المعقول كون القيــد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ماكان داخلا قبله فكيف انعكس الأمر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس ليس بقيد لما قبله من التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لـكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل

(قوله فالأول النفس الفلـكية) قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلـكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الأقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصراً عقليا كما في انحصار العناصر

(قوله وما في معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون وكالحرارة والبرودة على ما مر

أي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان (مجازاً) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلو لا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة أطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بأن القادر هو الذي يصح منه الفعل أو الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) أي الامكان المقابل المسمي بالقوة (غير الامكان الذاتي فانه) أي الامكان الذاتي (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (وينعكس من الطرفين) أي طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم أيضاً وبالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمي بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك

[قوله مجازا) متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها

(قوله معا بالقوة) لاستلزامه ارتفاع النقيضين اجتماعهما

[قوله مما ذكرت الخ) من قوله فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل الخ

(قوله مجازاً) متعلق في المعني بقوله سبب للقدرة عليه لا يقال يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل أيضاً قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر

(قوله التي يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند أهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

(قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي] فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء في مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعني الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي أيضاً بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

(قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من غير تغير في ذاته يمكن أن يصير أبيض وأما الهواء فانما يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة في قوامه

كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة أن تكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد تقال) القوة (في العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره أولا (و) تقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كأنها زيادة وشدة في المعنى الذى هو القدرة وقد قيل أراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنى من الكيفيات

[قوله كما في مثال السواد) من قولنا الابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على انه لا يتغير حينئذ فانه عند حصول البياض

[قوله فان الهواء الخ] فانه مستعد لان يصير هواء بزوال صورته النوعية وحصول الصورة المائية وليس ممكنا له بالنظر الى ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصل ان الامكان الاستعدادي مع التغير في ذات المستعد بخلاف الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار الخ) الا أن المقصود من ذكره أولا بيان وجه المناسبة لايراد معاني القوة في مباحث القدرة ومن ذكره ههنا بيان اطلاق القوة عليها

(قوله هذه العبارة توهم) فالاولى أن يقال للقدرة على الافعال الشاقة

(قوله زيادة وشدة) والمعنى الاول أصل ومبدأ لها

[قوله التمكن منها] لا مبدأ التمكن حتى يتوهم ماذكر

(قوله عدم الانفعال) أي كونه بحيث لا ينفعل ليكون معنى الكيفيات النفسانية

فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو أريد بالهواء هيولاه مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا أن يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي

(قوله وهذا تكرار لما ذكره أولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه وأما لو حمل قوله أولا والمراد ههنا جنسه ان المراد في هذا المحل بالقدرة التي أطلق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا أصلا فان قلت قوله في العرف يأبى عن حمل القدرة في كلامه الثاني على عامها اذ اطلاق القوة في العرف على جنس القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار حينئذ أيضا لانا نحمل القدرة في كلامه السابق على عامها لا على جنسها وفي الثاني على جنسها فتأمل

(قوله ففي المباحث المشرقية) تعليل لقوله بل الأمر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها متبوعية القدرة للقوة

الاستعدادية

الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية ﴿المقصد الثالث عشر﴾ وفي النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) أى عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئاً من غير ان يروي فى حرف حرف أو يضرب الطنبور من غير أن يفكر في نغمة نغمة) أوفي نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمي خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم تسم أيضاً خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود معا كانت خلقا (وينقسم الخلق (الى فضيلة) هى مبدأ لما هو كمال(ورذيلة) هى مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو مايكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احدها القوة التي تعقل بها ماتحتاج اليه فى تدبيره وتسمي قوة عقلية

(قوله اذا خصت بالاعراض) أي لم تجعل شاملة لقدرته تعالى

(قوله أى عن النفس الخ] فاسناد الصدور الى الملكة مجازي باعتبار كونه آلة

(قوله بلا روية) في القاموس رويت فى الامر تروية اذا نظرت وفكرت وعقبه بقوله والاسم الروية أى الفكر

(قوله كمن يكتب الخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به في شرح المقاصد من أن الراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة لايسمي خلقاً كملكة الكتابة والمراد بأفعال النفس مالايكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبأفعال الجوارح خلافه

(قوله فى نغمة) ان أريد الفعل الغائى أو نقرة ان أريد الفعل القريب وهو المذكور في الكتب المشهورة

(قوله اذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم

(قوله ولم تكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة

[قوله واذا كانت الخ] كالبخيل اذا جاد والكريم ان أنفقه يكون تصرفات الهمت على وفق اقتضاء القوة العقلية ليسلم ان يستعبدالهواء ويستخدمها للـذات والفجور الوقوع فى ازدياد اللذات على ماينبغي والخمود السكون عن طلب مارخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هي انقياد السبعية للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور والتهور الاقدام على ماينبغي والجبن الحذر عماينبغي والحكمة هى أن يكون استعمال الفكر فيما ينبغي والجريزة استعماله فيما لاينبغى أوعلى مالاينبغي والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف في رسالة الاخلاق

(قوله من غير أن يفكر في نغمة) قال رحمه الله المشهور فى الكتب في نقرة نقرة لانها هي الفعل الصادر وانما النغمة تحصل منها

ملكية وثانيتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمي قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى أحوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هي (الوسط) من أحوال هذه القوى (والرذيلة) هى (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) أي غير الفضيلة والرذيلة (ما ليس) شيئاً (منهما) أى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية أصولها ثلاثة هي الاوساط من أحوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية أصولها ستة هي أطرف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة أخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم (فالعفة هى هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذى هو افراط هذه القوة (والخمود) الذى هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذى هو افراط فى هذه القوة (والجبن) الذي هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربزة) التي هي افراط هذه القوة (والبلاهة) التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة أصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم أن الحكمة المذكورة ههنا هي التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها أفعال متوسطة بين أفعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من أفعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه أيضاً أن الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا أولا ومما يجب التنبه له أن الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه

[قوله والخمود] بالخاء من خمدت النار اذا سكن لهبها لابجيم على ماوهم

[قوله للقوة العقلية العملية دون النظرية] لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال

(قوله بين الجربزة) فى القاموس الجربزة بالضم الخبيث معرب كربز والمصدر الجربزة

(قوله أصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست

(قوله مغايرة للحكمة الخ) رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المفصلة الحكمة وهي معرفة الحقائق على ماهي عليه بقدر الاستطاعة

(قوله بين الجربزة) رجل جربز بالضم بين الجربزة أى خب لئيم وهو الكربز أيضاً وهما معربان

القوة أعني النظرية كلما كانت أشد وأقوى كانت أفضل وأعلى وأن العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون أفضل من كل واحدة من أجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال أشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة أفعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته وأحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بأدنى تأمل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في أصل القدرة وأيضاً لا يجب في الخلق أن يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد أن يكون متعلقا بأحد طرفي الفعل واحد الضدين ﴿ خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر ﴾ في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا لله اردتنا لطاعته) وامتثال أوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذى فيه

[قوله من الحكمة النظرية] المعرفة بمعرفة حقائق الموجودات التى ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا

(قوله وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملكة يحصل من استعمال الفكر على ماينبغي كما عرفت

(قوله بل لابد الخ) أو سهولة صدور العارضين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا يتصور كيفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعانى مقصود في الخاتمة لا كما وهم من أن ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي

(قوله وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار فعل وصفية وهذا التفسير لا يشملها

(قوله الكمال المطلق] أى من كل وجه

(قوله فان الخلق لا يتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد لنفيه من دليل

(قوله فمحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى فى عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لانها هى التى تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافى بالقياس الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار وأما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلا مستمراً كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة أن الرضاء هو الارادة) فاذ لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريداً له أيضاً (وعندنا) أن الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك أولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمي تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصداً) أي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) أي بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلولا أنه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا (وقيل انه) أي الترك (من أفعال القلوب) لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) أي الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم)

(قوله على الاستمرار) لاقبوله الصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها

(قوله بلا فتور) أى بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما

(قوله من لذة) أى حسية أو منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولها أو مشاركة بينهما بوجه والمثالان الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف

(قوله لم يكن مريدا) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم

(قوله هو ترك الاعتراض) أى الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضي صفة وجودية

(قوله حاصلا بالقصد) فيه ان القصد لايتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن اللهم الا أن يراد منه كونه حاصلا بقصد مايستلزمه تجوزا

(قوله وكف النفس عن ارتياده) أي طلب حصوله ولو كان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب المكلف في انه مثوبات عدد عدم فعل المنهيات

(قوله أو منفعة أو مشاكلة) فان قلت سيجئ ان اللذة ادراك الملائم فظاهر ان تخيل اللذة موجود فى جميع الصور الثلاث فما معني جعل قوله أو منفعة أو مشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوى قال فى شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة أو الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي

أي عدم الفعل (مستمر) من الازل (فلا يصلح أثراً للقدرة) الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على أن يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح أن يكون العدم أثراً للقدرة قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين مقدورين حتي يكون ارتكاب أحدهما تركا للآخر فاذا لم يكن أحدهما أو كلاهما مقدوراً لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم وهو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح أحد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) أي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك (انما يصح اذا لم يفسرها) أي الارادة (بالصفة المخصصة) لأحد طرفي المقدور بالوقوع (بل بالميل) أو ما يقتضيه من اعتقاد النفع أو ظنه أما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب أن

(قوله دوام استمراره) أي بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لا بمعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلي بل بمعني انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل

(قوله لابد أن يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل

(قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام وفي ملاحظة حدوثه على تقدير أزلية أصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن أن يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد فى الامر الدوام بالنسبة الي هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وأيضاً يمكن أن يتصور مثله فى نفس العدم أيضاً

(قوله قالوا ولا بد أن يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلاة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بأن الصلاة مقدورة حال كون ضدها مقدورا أو لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف أصلهم في تعلق قدرة واحدة أو قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد أن يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الي اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثاني فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء وأهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لا ينافي ماذكر

(قوله فى تفسير ما عدا الترك) وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض

تقارنه الصفة المخصصة

النوع الخامس

من أنواع الكيفيات النفسانية (في بقية الكيفيات النفسانية وفيه) أي في هذا النوع ﴿مقصدان الاول﴾ اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلا يعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد أفاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي (وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم) والألم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملائم

(قوله بديهيان) أي بالكنه الاجمالي الحاصل من حصول جزئياتهما في الخيال وحذف مشخصاتها في سائر المحسوسات

(قوله من نفسه) أي وجدانا حاصلا من نفسه لامن النظر

(قوله على وجه لايتأتي الخ) لان هذه حصول لماهيتها بأنفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على أن الاطلاع على ذاتيات الحقائق متعذر

(قوله شرح الاسم) ومآله التصديق بالوضع للالتباس اللفظي بين الامور الحاصلة في الذهن لاتحصيل مالم يكن حاصلا

(قوله ادراك الملائم الخ) لاخفاء في انه لابد في اللذة والالم من أمور ثلاثة الادراك وكون المدرك ملائما أو منافرا في اعتقاده ونيل نفس ذلك المدرك أما الاولان فظاهر ان اذ بانتفائهما تنتفي اللذة والالم وأما الثالث فلأنه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك بتخيل اللذة والالم لايتصفهما كما في تخيل الحلاوة والمرارة ولا يختلجن في ذهنك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والألم فان قيل للتخيل الذى هو الملذ حاصل فيها فتخيل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ في الشفاء اللذة ادراك ونيل لما هو كمال عند

(قوله يدركهما من نفسه) الأقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى أروني ماذا خلقوا من الارض

(قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قائله ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملائم من حيث هو ملائم وذكر أيضاً في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى مشتركة في أن شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الأدوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من ذلك الكتاب سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك مع الخروج والمعارض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه مغاير اللذة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه فبين كلاميه

هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة

المدرك من حيث انه كمال وخير فلا بد من اعتبار النيل في التعريف المشهور بأن يقال قيد الحيثية يدل على ذلك فان الملائم لايتصف بالملائمة له الا بعد الحصول للائمه والمراد بقوله ادراك ونيل ماادراك مجامع للنيل أورد الواو اشارة الي كمال مدخلية النيل فى حصول اللذة فانها مجموع الادراك والنيل وهو المطابق بظاهر قولهم ادراك الملائم والنيل فانه صريح فى انها من قبيل الادراك أو مجموع الادراك والنيل فيكون قولهم مبنياً على التسامح حيث جعل جزء الشيء قيداً له تنبيهاً على ان الادراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة فى الأثبات ويكون الثانى تفصيل الاول لما انه وقع فى بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملائم سبب اللذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطلق على الكيفية المخصوصة التى هى الادراك وعلى المعنى المصدرى أعنى الالتذاذ وهو سبب عن تلك الكيفية

[قوله وهو كمال الشيء] الكمال مصدر كمل الشيء بمعنى تم والمراد به مابه الكمال أى يخرج مابه الشيء من القوة الى الفعل وقديقال لايكون مناسباً لقيامه ومؤثرا عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان الكمال من حيث انه مؤثر يقال الخير

(قوله كالتكيف الخ] أي الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما في شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاه عليه

[قوله واستماع النغمات] أى ادراكها

تدافع على أن فى التعريف المذكور نظر لان اللذة ليست مجرد ادراك الملائم بل ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه فى الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي أعنى اللحوق والوصول لا الادراك الباطنى لانا نقول قد صرحوا بأن اللذة والالم من قبيل الادراك الباطنى فلا يستقيم جعل الادراك المذكور فى التعريف بمعناه اللغوي ويمكن أن يقال المراد بالملائم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن بقى الكلام في الاحتياج الى قيد النيل فى التعريف الثانى هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور فى تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما أشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لايصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق أحدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتعين ان المعرف مجموعها ومجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو الجامعة مع النيل قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء وتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فهنا التذاذ ولانيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذ بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة

(قوله والملائم هو كمال الشيء) الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لائقا به اولا ويطلق تارة اخرى على المقيد بالمناسبة وهو المراد ههنا فلذلك الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثراً له

[قوله كالتكيف بالحلاوة الخ] هذا مثال للملائم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك الكمال الذي

المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) أى وكالجاه والرفعة (والتغضب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء وأحوالها على ما هو عليه للقوة العقلية (وقولنا من حيث هو ملائم لأن الشئ قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم أن فيه نجاة من العطب) والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه ألم لا لذة وبهذا أيضاً ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الألم قال الامام الرازى (وذلك) أى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هي لذة ونعلم) أيضا (ان ثمة ادراكا للملائم) الذي

[قوله وادراك حقائق الخ] فاللذة فيهما ادراك ذلك الادراك

هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقائق الاشياء ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

[قوله للقوة الغضبية] أي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ ويتألم بذلك وكذا الحال في الاذن وأما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها ألم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بأن الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم أجاب عنه الرازى في المباحث المشرقية بأن كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلا أيضاً لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية وتلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها الالوان الحسية والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر

(قوله كالدواء الكريه) أى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشئ

[قوله لم يثبت بالبرهان] ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها أو لبعض قواها

هو تلك الأشياء (وأما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك أو غيره وانما ذلك) الادراك (سبب لها) أي اللذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (أم لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة أولا يمكن (فلم يتحقق شيء من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) أي في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الألم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتي له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي وأجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله أوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما وايضا تصور الكنه مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه أبلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) أي ليست اللذة أمراً محققاً موجوداً في الخارج بل هي أمر عدمى هو زوال الألم واليه أشار بقوله (وما يتصور منها) أي من اللذة (انما هو دفع ألم) من الآلام (كالاكل فانه دفع (لالم الجوع والجماع) فانه دفع (لالم دغدغة المني لا وعيته) وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها أعني زوال الحالة الغير الطبيعية الي الحالة الطبيعية

[قوله وأيضاً تصور الخ] أى تصور الشئ بالكنه التفصيلى مانع عن الالتباس بشئ آخر لتميزه بالذات وتصور اللذة والالم بالكنه الاجمالى هو أبلغ من التصور المكتسب بالرسم لايستلزم تصورها بالكنه التفصيلى فالتباسهما بما لايلازمهما باق حال تصورها بالكنه الاجمالى وهو حصولهما بنفسهما

(قوله وبالجملة الخ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والالم وجوديا صرفها الشارح بأن المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الالم تبدل حالة طبيعية الى حالة غيرطبيعية فكل منهما عدميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة أخرى

[قوله أعني زوال الخ) فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجوديا

[قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر] ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك أمر غير طبيعي

[قوله وأيضاً تصور الكنه الخ] هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان أنهما بديهيان بالكنه

[قوله ومما ينبه على انه الخ] تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف مايوجب مبتدأ ومما ينبه خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ بانه يحدث وفاعل يحدث مايوجب ومما ينبه خبر مبتدأ

(ولا نمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) أى دفع الالم وزواله (أحد أسبابه أي أحد أسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة (انما ننازعه في مقامين أحدهما أنه)أى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الألم) فان من المعلوم البين ان اللذة أمر وراء زوال الالم (وثانيهما أنه لايمكن أن تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوي دفع الألم (ومما ينبه) على (أنه قد تحدث اللذة بطريق سواه (ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتي يقال انها) أي اللذة التى أوجبها ذلك الشيء (دفع لالم الشوق) اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الي وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع مسئلة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له ألم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سبباً لحصول اللذة ليس سبباً مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتألماً بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الألم واذا حصل له جزئيات أخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم (ثم قال الحكماء الالم

[قوله وقد يقال الخ] والجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولا شك أن من نظر الى وجه مليح أول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لابوجه جزئي ولابوجه كلي

(قوله بلا شوق اليه) وأيضاً قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

(قوله وقد يقال الخ) فان قلت مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقاً أى التفصيلي والاجمالي بأن لم يخطر بباله قط لاجزئياً ولا كلياً كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لايرد هذا القبيل قلت هذا القائل لايسلم انتفاء الشوق الاجمالي فى شيء من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور في ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق مايلتذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لايلزم مماذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجمالياً أشد من الاشتياق الى مطالعة جمال أدنى من مرتبة الكمال ثم وثم فتأمل

سببه) الذاتي (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البادر يلزمه تفرق الاتصال لأنه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها مما تنجذب عنه والأسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستشيع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والأصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع (وأنكره الامام الرازى فان من عقر) أى جرح يده (بسكين شديدة الحدة) في الغاية (لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك) أى تفرق الاتصال (سبباً) ذاتيا قريباً

[قوله وسبب الذاتى الخ] أى القريب على ما في شرح المقاصد من أن المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب يتوسط بينه وبين المسبب

(قوله تفرق الاتصال) حاصل الكلام أن الاطباء بعد ما اتفقوا على أن كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سبباً للوجع في الجملة وانه لاسبب له سواهما اما بالاستقراء أو بالاستدلال وان كان ضعيفاً وهو ان كمال العضو صحة وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التى بها يتأتى الافعال على ما يجب فالمنافى لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو للمزاج المختلف أو للهيئة وهو تفرق الاتصال اختلفوا في أن كلا منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ أوان السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال ذهب جالينوس وكثير من الاطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سبباً بواسطته واليه ذهب الامام الرازي وجمع من المتأخرين

(قوله تفرق) اما من داخل كخلط الحال أو محرق أو مرطب أو ميبس صارع أو متلازمى وخلطى واما من خارج كجسم يمد وكالجبل أو يقطع كالسيف أو بحرق كالنار أو يرض كالحجر أو يثقب كالسهم أو ينهن كالكلب والأفعى والانسان كذا فى القانون

[قوله لو كان ذلك سبباً ذاتياً لامتنع الخ] الملازمة ممنوعة لان السبب الذاتى لايلزم أن يكون علة موجبة حتى يمتنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتي للالم مع تخلفه عنه فى حال عدم الشعور بالاغماء أو شرب دواء

(قوله فان من عقر يده الخ) أجيب بأن قطع العضو سريعاً بآلة في غاية الحدة ان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على أن الالتفات شرط ألا يرى ان من انصرف فكره الى أمر أهم شريف كالتأمل فى مسئلة علمية أو خسيس كاللعب بالشطرنج وأمثالها ربما لايدرك ألم الجوع والعطش وأنت خبير بأن الفيصل فى تأخر الالم التجربة

(لامتنع التخلف منه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سبباً كذلك (بل تفرق الاتصال) الحاصل بالقطع (يعد) العضو (لسوءالمزاج)الذي هوالألم(وحصوله يستدعى زمانا ما) وان كان قليلا(فربما يبتدئ العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الألم) الذى هو مسببه (وربما احتج) الامام على ما أنكرهمن كون تفرق الاتصال سبباً ذاتياً للألم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شأنه أن يكون متصلا (وهوعدمي) فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للألم الذى هو وجودى بالضرورة (و) احتج أيضاً على ذلك (بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الأجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءاً من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال أجزاءالمغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر أجزاء المغتذي في أكثر الأوقات

[قوله يعد العضو] أى يهيء لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحي لمجامعتهما

(قوله بأن التفرق الخ] أجيب عنه بأن التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاءعن بعض فلا يكون عدمياً والاولى أن يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل من بعدالاجزاء بعدالانفصال والحركة بدليل ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم أن يزول الالم بزوال الحركة

(قوله فلا يجوز أن يكون سبباً ذاتياً للالم الذي هو وجودى) وقيل العدمي يجوز أن يتصف بأمر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجباً للامر الوجودى وفيه انه خروج عن محل النزاع كامر تقريره فيجب أن يألم المتغذي فيه أن التفرق الطبيعي غير مؤلم كسوء المزاج المتصف بالالم فيجوز أن يكون مشروطاً بشرط لايوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فانما يوجب الالم ولو كان مدركا من حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملائم لكونه منقياً للبدن وموصلا الى كماله ودافعاً للفضلات

[قوله وهو عدمى فلا يجوز أن يكون الخ] أجيب بأن التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز أن يتصف به أمر فى الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجباً لامر وجودى وبالجملة المراد بالسبب الذاتى هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمي يجوز أن يكون جزءاً أخيراً مستلزما للمعلول وان لم يجز أن يكون موجبا

(قوله بأن التغذي مداخلة الغذاء أى لجميع الاجزاء) أي لجميع أجزاءالمتغذى به فلا ينافيه قول الشارح لاكثر أجزاء المتغذي على ماقيده بقوله فى أكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقرالخ بان المراد بالسبب الذاتى مالايحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز أن يكون مشروطاً بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه

فيكون التفرق أيضاً حاصلا لأكثر الأجزاء في أكثر الاوقات (فيجب أن يؤلم) المتغذي وليس كذلك لان المتغذي لا يجد ألما أصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع أنه غير مؤلم بل نقول ان أعضاء البدن لا شك أنها دائما في التحلل ولا معنى له الا أن ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره وأعماقه مع أنه لا ألم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في أجزاء صغيرة جداً فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيراً جداً الا أن تلك التفرقات كثيرة جداً لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء بأسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا أن آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بأن تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية

(قوله قلنا الخ) فيه أن التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها في موضعه فلا يكون الكل مؤلماً

[قوله عاد طبيعة كل منها الخ] اذ لم يبق الاجتماع الذي كان حافظاً للمركب ومانعاً عما اقتضته طبائع العناصر

(قوله الا أن تلك التفرقات كثيرة جدا الخ) قيل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء والنماء وان كان كثيرا لكنه متصغر فلا يؤلم وكثرة التفرقات لااعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك ألما لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك فتأمل

[قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ] فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا أن الباقي أيضاً يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منها الى ماذكر قلت يجوز أن يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما يجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البرء أولا بل انما لايحس بالالم لاستمرار المزاج السيء فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لايخلو عن مناقشة فتأمل

الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيء هو طبائعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه آخر الرازي وهو أن الفلاسفة متفقون على أن الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة أو كيفية لان مزاجه أفاده استعداداً لقبول تلك الصورة أو الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للألم (سببا آخر) فقال السبب القريب للألم أمران أحدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) أي ولان سوء المزاج

[قوله لان مزاجه الخ] لايخفى أن اللازم مما ذكر أن يكون كل صورة وكيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها واما أن مزاجه أفاد ذلك الاستعداد فلابد له من دليل

(قوله فالمتفق مزاج غير طبيعي] وهو انما يتمكن في العضو بتدريج ولذا لا يحس به

(قوله والمختلف الخ] يعني ان للاعضاء في جواهرها مزاجا يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتى يكون أسخن من ذلك أو أبرد فتحس القوة الحساسة لورود ذلك المنافي فيتألم لكن كل سوء مزاج مختلف لايكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لايؤلم البتة لان الحار والبارد كيفيتان فعليتان والرطب واليابس كيفيتان انفعاليتان قوامهما ليس بأن يؤثر جسم في جسم بل بأن يتأثر جسم وأما اليابس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يتبعه سبب من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا في القانون يعني أن الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كيفيتين ملموستين على ماشتهر كذا حققه في الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فمعناه ان للرطوبة واليبوسة مدخلا في حصول الكيفية المتوسطة لان لهما دخلا على ماشتهر بزعم وبما ذكرنا اندفع ماقيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لاتكون موجبة للاسترخاء مالم تقارنه الرطوبة فانه بمعنى البلة

[قوله هو سوء المزاج المختلف) لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا أو باردا لارطباً ولا يابساً بناء على أن الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر أن سوء

المختلف سبب للألم (تؤلم لسعة العقرب ما لا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة أشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لايؤلم) ويدل عليه برهان انى ولمى (اما انيته فان حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على أعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى اذا تنحي عنها ذلك الخلط كانت باقية على أمزجتها الاصلية (والثانى) من المذكورين أعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد التهابا شديداً ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (وأما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتهما (لا يحصل تأثر للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأزال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما في

(حسن چلپى)

المزاج اليابس قد يكون مؤلماً بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث أما أولا فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة أقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سبباً لتفرق الاتصال فليكن سبباً للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا أن يبنى كلامه على انهما ليسا بمحسوسين كما مال اليه الشيخ في فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفاً للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه وأما ثانياً فلأن الرطوبة أيضاً قد تستتبع بالتفريق بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الي مكان أوسع وقد يجاب عن هذا بأن ذلك انما يكون فى الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لاالرطوبة نفسها

(قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن أن يقول العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقاً غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على أن هذا التفريق الحاصل من المجموع أدنى من تفريق الابرة ولا ان تفريق جراحة ايلامها أنقص من ايلام نفس اللسعة

(قوله من حرارة صاحب الغب) الغب فى الاصل أن ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذا في الحمي والدق أيضا نوع من الحمي وتفسيره يفهم من كلامه

[قوله واما لميته فان الاحساس شرط] هذا بظاهره يخالف مامر فى بحث الحرارة من أن أحد الجسمين اذا كان أسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على أن في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التأثير فليتأمل فى التوفيق

سوء المزاج المتفق على ماعرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) أي بالمنافر الذي هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقيـة مع الكيفية الواردة فتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم (ولذلك) أي ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفـة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس أيضاً (حتى ربما يشعر بها) أي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ويكون لها في أول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ما ذكرناه (فقس من داخل الحمام) فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) ويتأذي به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء (حتي اذالبث فيه قاب ساعة أثر فيه الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لايدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء ﴿المقصد الثاني الصحة﴾ على ماذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون (ملكة أو حالة) لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه (يصدر عنها) أي يصدر لاجلها وبواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يعم أنواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان

(قوله يشمئز) الاشمئزاز الانقباض والاقشعرار

(قوله قاب) أي مقدار

[قوله لم يكتف بذكر احـداهما الخ) الاولى لم يكتف بذكر احداهما لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ماهو أعم منهما أعني الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور

[قوله على ان الصحة قد تكون الخ) فكلمة أو للتنويع لا للترديد وبعبارة أخرى للحكم بالترديد لا للترديد في الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من أن كلة أو للترديد وهو ينافي التعريف وما قيل انه ان كان المذكور قبل الترديد الامر المشترك فهي للتنويع والا فللترديد فا كثري

(قوله يصدر لاجلها الخ) فلها مدخـل في الصدور بكونها آلة لافعل الموضوع واسناد الفعل اليه كاسناد القطع الى السكين على التجوز المشهور غير ما فيه الاظهر أن يقال على المجرى الطبيعي

(قوله كصحة الناقه) نقه من مرضه نقها مثل تعب تعبا وكذا نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة والجمع نقه

وسائر الحيوانات وصحة النبات أيضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه أفعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا (وربما تخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان أو بالانسان فيقال) الصحة (كيفية لبدن الحيوان) الى آخر مامر (أو) يقال كيفية (لبدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع في كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها أفعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعى غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازي على جعلها) أى جعل الصحة (من الحالة والملكة) أي من الكيفيات النفسانية

(قوله وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس في تفسير الكيفيات النفسانية ما يعم النفس النباتية وما في شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على ما يعم النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتى ونفس حيواني ونفس انساني وعرفوا كل واحد منها تعريفا على حدة

(قوله في قاطيغورياس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد هاهنا مباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة

(قوله فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لا تختص بالانسان فى نفس الامر

(قوله لعدم الاعتداد بها) أى في ذلك المبحث لانه أورده مثالا للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة اما في مقام الحد فلا يرد اذ عدم الاعتداد ببعض افراد المعرف لنقصانه غير موجه لانه يخل بجامعية التعريف

(قوله حيث قال الخ) بناء على انه الاليق بعلم الطب لانه باحث عن أحوال بدن الانسان

(قوله وصحة النبات أيضاً) قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ماصرحوا به اللهم الا أن يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية أو يراد بالانفس أعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد أشار الشارح فى أول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله أعلم

[قوله قاطيغورياس) أي المقولات العشر

(قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها فى الطب وهي صحة الانسان

سؤالا هو (ان مقابلها المرض وليس)المرض (منها)أي من الكيفيات النفسانية فلاتكون الصحة أيضاً منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذاجناسه)أي أنواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوءالمزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي)أي هذه الامور المذكورة (امامن) الكيفيات (المحسوسة أو من) مقولة (الوضع أو عدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد أو أنقص مما ينبغي بحيث لاتبقى الافعال سليمة فهناك أمور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمي هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واماسوء التركيب فهو عبارة عن مقدار أوعدد أو شكل أو وضع أو انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل

(عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) أى عن منافرة الكيفية وانما قلنا ذلك لان المذكور أمر اعتباري ليس من باب المضاف

(قوله من هذه الاقسام)الاولى من هذه المحتملات لانها ليست أقسام المرض

(قوله فلذلك حكم الخ) لا يخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس إن الحكم بكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصار مخل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قيل انه ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان لان سوءالتركيب له أقسام خمسة والجواب لا نسلم ان الاقتصار مخل لانه يكفي لعدم كون المرض مطلقا كيفية نفسانية أن لايكون قسم من الاقسام داخلا فيها

(قوله عن مقدار كالسمن) المفرط أو عدد كزيادة أصبع أو شكل كنقطة الرأس أو وضع كزوال عضو عن موضعه أو انسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيواني

(قوله يخل بالافعال) صفة لكل واحد من الخمسة

(قوله وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهرى

واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعدسوء التركيب منه وأما تفرق الاتصال فظاهر أنه أمر عدمي فلا يكون كيفية نفسانيـة ومنهم من أجاب عن ذلك بأن عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود أن أنواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعـة للأمور المذكورة ومخلة بالافعال (ولا شئ منها) أى من الكيفيات المحسوسات والوضع والعـدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شيئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانيـة فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها أيضاً فلا تكون الصحة منها أيضاً لانها تكون عبارة اما عن أمور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة الملائمة والاتصال الملايم واما عن أمور عـدمية هى عـدم تلك الاشـياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تـكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات أخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعـل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (وأورد) الامام الرازي في المباحث المشرقية (على هذا الحد الذى ذكره) للصحة (شكوكا) وأجاب عنها أيضاً (الاول لم قـدم الملكة) على الحالة فى الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التى هى الصحة أولا (حالة ثم تصـير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحـة) والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيـل واسطة فقدمت

[قوله واقتصر المصنف الخ] لكفايته في توجيه السؤال

(قوله والمقصود الخ) يدل على ذلك ما فى القانون من ان أجناس الامراض المفردة ثلاثة جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غـير الامور المذكورة مما لم يقم عليـه شبهة فضلا عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عـدم الصحة على ما سيجيئ

(قوله ثم تصير ملكة) فتقديم الحالة أولى ليوافق الوضع الطبع

(قوله الملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره اهم فلذا قدمه

(قوله واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابهرى عنه بأنه لم يورد الامور المحتملة فى كل قسم منها لظهور بطـلانها ورد بأن قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للاحتمالات بل للاقسام

(قوله فظاهر انه عدمي) قيل الظاهر انه ان أريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفعال وان أريد الحاصل بالمصدر فهو أمر عدمي

لذلك (أولان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائيـة متقدمـة فى الذهن وان كانت متأخرة في الوجود (الثاني فيه) أي في الحد (اضطراب اذ اسند) فيـه (الفـعل) وصـدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصـدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولا يكون) المسـند اليه الفعل بحسب الواقع (الا احدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل واحد منهما فاعلا له على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آلته) في صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها أراد به لاجلها وبواسطتها كما أشرنا اليه وقد صرح بهذا المعني فى التعريف الثاني وفى الثالث أيضاً واما ما يقال من أن فاعل أصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة أو الملكة فليس بشئ الا ان يؤول بما ذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري) أي تحديد للشئ بنفسـه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة في الافعال محسوسة)

(قوله والعلة الغائية) لا يخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وان كانت غاية له بمعنى يترتب عليها فلا يتم التقريب والاوجه أن يقال الملكة غاية للحالة أى كمال ينسب اليها فيكون أشرف فلذا قدمه

(قوله على ان يكون الخ) وما قيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيـه اشارة الى أن صدور الافعال السليمة عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها ففيه انه يصح اسناد الصدور الى القابل على حـدة كما يدل عليه ايراد كلمة عن ومن فى الموضعين

(قوله وأما ما يقال الخ) هذا مذكور فى شرح الملخص وقد نقله الشارح فى حواشى حكمة العين من غير جرح وههنا قال ليس بشئ ولعل وجهه ان السلامة ليست أمراً وجوديا حتى يكون لهـا فاعل فانها عبارة عن كون الأفعال على المجرى الطبيعي فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة

(قوله ان يأول بما ذكرناه) من أن المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية

(قوله أي تحديدللشئ بنفسه) فالمراد بالدور لازم الدور وفيه انه لاحاجة الى هذا لا يكون المأخوذ في التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفـة المشتق منه ولا يخفى ما فيه

(قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته)وقد يجاب ان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من في قوله من الموضوع له بمعـنى فى كما فى قوله تعالى « أروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة فى الموضوع له

معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه أجلى) فلا اشكال (واذا عرفت هذا) الذي ذكرناه من حد الصحة وماتعلق به فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهي حالة أو ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم أنواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ماتقدم في الصحة بالحيوان أو بالانسان وأنت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيغو رياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست أقول من حيث هو مزاج أو ألم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امر ان أحدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر أن يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان أثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة

(قوله معلومة الخ) أى المراد انها محسوسة بالذات

[قوله قلنا الخ) وقد يجاب بأنه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلا دور والمآل واحد

(قوله مثل ذلك) حيث قال المرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك أي للصحة ولا يكون أفعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة في الفعل

(قوله لا مناقضة الخ) يفهم من كلامه في الشفاء ان التقابل التضاد فى المشهور وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ فى الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين

(قوله والأظهر أن يقال) انما كان هذا أظهر لان فى ثبوت مبدأ للافعال المختلفة سوي الموضوع خفاء انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تفسير لفظ المرض

(قوله والصحة فى البدن غير محسوسة) لو قال بدل قوله في البدن فى الموضوع ليعم النبات لكان أنسب بالتعريف المذكور

(قوله والاظهر أن يقال) انما كان أظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئها فى وقت المرض وليس بمتعين

(قوله فلا بد من اثبات هيئة الخ) لان المعدوم لايكون فاعلة للافة الموجودة

تقتضيها فكأن ابن سينا كان متردداً في ذلك (فلا واسطة بينهما) أي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذ لا خروج عن النفي والاثبات) فالكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما أن تكون أفعالها سليمة أو غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض (وأثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن بعض أعضائه آفة أو يمرض مدة) كالشتاء (ويصح مدة) كالصيف (لا صحيح ولا مريض وأنت تعلم أن ذلك) أي اثبات الواسطة انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (أنه اذا روعي شروط التقابل) بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما أصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من أن يكون فعله سليما أو غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة

(قوله متردداً في ذلك) لا تردد له في كون المرض في التحقيق عدمياً كما لا يخفى على من نظر في كلامه في الفصل الثالث

[قوله اما أن تكون أفعاله سليمة) فيه انه يجوز أن لا تكون أفعالها كلها سليمة ولا غير سليمة بان يكون بعضها غير سليمة والا ظهر أن يقول أولا تكون سليمة ليكون المراد دائراً بين النفي والاثبات وصريحاً في عدم الواسطة قيل عدمه انما يظهر اذا عرف بحالة او ملكة لا يصدر بها جميع الأفعال سليمة لا بما عرف به المصنف فانه ان أريد بلفظ الافعال في التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وان أريد به الجنس يلزم كون عضو واحد صحيحا ومريضاً اذا كان بعض أفعاله سليما وبعضه غير سليم وارادة الاستغراق في تعريفه والجنس في تعريف المرض مما لا يرضى به الطبع السليم والجواب ان المراد الاستغراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الافعال سليمة أو غير سليمة أن يصدر عنه جميع الافعال موصوفة بالسلامة أو بعدمها والا لزم أن لا يتصف عضو بالصحة والمرض الا بعد صدور كل فعل عنه بل المراد ان كل فعل يصدر عنه يكون سليما او لا يكون كل ما يصدر عنه سليما بطريق رفع الايجاب الكلي الشامل للسلب الكلي والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بأن يعتبر عموم الأفعال بعد نسبة الصدور اليها وان كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما في قوله تعالى أن الله لا يحب كل كفار أثيم وان يكون لفظ الغير في غير سليمة للسلب أي لا سليمة والي ما ذكرنا أشار الشارح فيما سبق بقوله اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما لكان أظهر وأسلم ولو عرف الصحة بأنها حالة أو ملكة لكل فعل يصدر بها عن موضوع لا يكون سليما لكان أظهر وأسلم

(قوله فلا واسطة بينهما] قيل عدم الواسطة مبني على أن يحمل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا أن يحمل في كليهما للجنس ويلزم أن عضوا واحدا يجوز أن يكون صحيحاً ومريضاً اذا كان بعض أفعاله سليما وبعضها غير سليم

في التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) أي امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا أهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن أن بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب أن تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحداً بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحداً وحينئذ ان جاز أن يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا أن يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده أيضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان * المقصد الاول انها) أي الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة التثليث والتربيع) أي كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها

(عبد الحكيم)

[قوله يكون لفظيا] أي راجعاً الي تفسير لفظي الصحة والمرض

(قوله عارضة للكم) أي بالذات

(قوله اما وحدها) أي منفردة من غير انضمام أمر معه فيكون عائدا الي ما ذكره الامام بقوله اما لنفسه

(واما مع غيرها] أي عارضة للكم مقارنة مع غيره مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الخلقة مثالا له

كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث أنه محاط بحد واحد أو أكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض أولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما أن يعرض لها من حيث أنها كمية أو من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعني كون الجسم ملونا أن سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات

ويصح كونها قسما لقوله وحدها فانه لو اجري على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه ومآله مقال الامام اما لجزئه

(قوله مع اعتبار لون) أى لون معتبر معه

[قوله اذ لولاه الخ] أي يتصور عروض الخلقة الا لجسم طبيعي بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضى والالهي

(قوله ثم ان اللون]أى بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيته مع غيرها غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافى ذلك الغير أيضاً كيفية مختصة بالكم

(قوله مع اعتبار لون) أى مع لون معتبر أورد على هذا أن الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا أن اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف تكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لايندرج فى أحدهما وأجيب بأن هذا مبني على أن اللون من خواص السطح وعلى هذا يكون اللون أيضاً من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم وأما ان الكلام فى الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجيء جوابه وأنت خبير بأن هذا التوجيه لايلائم قول المصنف واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ منها فالانسب لكلام المصنف أن يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه فى الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لايخفى واعلم أن كلامهم متردد فى أن الخلقة مجموع الشكل واللون أو الشكل المنضم الى اللون أو كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا أقرب الى جعلهما نوعا على حدة

(قوله كالخلقة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والا فسيذكر الآن أن كلا من جزئيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

للكم

للكم قال ويتوجه على هذا أن يكون اللون والضوء داخلين في هـذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولاضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذاً في داخـل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالخلقة في أنها مركبـة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما بالاستقامـة) فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم وأشار بقوله مثلا الى أن ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه أن الزاوية المسطحة هيئةعارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير أن يتحدا خطا واحـداً فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير أن يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين

(قوله داخلين في هذا النوع الخ)وما وقع في شرح التجريد وشرح حكمة العين من أنه لا تنافي بين كون الكيفية مخصوصة بالكم ففيه انه يلزم أن يكون لحقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة وهو محال الا أن يقال ان الاقسام الاربعة ليست أجناساً متوسطة اذا لكيف ليس جنساً عالياً وبذلك يختل كثير من مطالبهم

[قوله وقد يقال الخ) عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقاً

(قوله والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالخلقة فيكون مثالا للحركة وليس كذلك بل هي من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها وبين الشكل في كون كل منهما ماهية احاطة المقدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه أخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل

(قوله في ملتقاهما] أي حاصلة في ملتقاهما

(قوله لا بالاستقامة) متعلق بملتقاهما

[قوله من غير أن يتحدا الخ) بأن يكون الحد المشترك باقيا بحاله

(قوله اذلالون ولا ضوء في عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان للسطوح انما هو أولا وبالذات ولغيرها بواسطتها

[قوله فانها هيئة احاطة الخ) قيل ليس في هذا التعريف مايحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحـدة اللهم الا أن يقال لفظ الضلعين يخرجـه اذ لايطلق الضلع على شيء من تينك القوسين فليتأمل

(قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير أن يتحدا

الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر أيضاً أن يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا أن يكون ذانك الخطان متناهيين أوغير متناهين قصيرين أو طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على أضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير أن يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة وأما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة أصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوى (وانها) أي ولانها (توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا) لزاوية أخرى ولا شك أن هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بأنها سطح أحاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غيرأن يتحدا خطا واحداً (والجواب أنه) أى هذا الاستدلال (انما يتم أن لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزى (لها) أى للزاوية (بالذات) حتي يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز أن يكون (لانه) أي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم (ويبطله) أى يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتنعدم) أما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية أصلا وأما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة أيضاً ولو أبدل التضعيف بالزيادة لشمل

[قوله أى لان هذا المعروض) أى تذكير الضمير الراجع الي الزاوية بتأويلها بالمعروض

[قوله بحيث لا تبقي هناك زاوية) لان يتصل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلا عن الزاوية

(قوله كذلك) أي بحيث لا تبقى زاوية

(قوله ولو أبدل الخ] لا يخفى ان حاصل الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك أما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له وأما الصغرى فلان الحادة أي حادة

(قوله بالتضعيف مرتين) أراد به أن يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا أن يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفي

البطلان الزوايا كلها فان كل زواية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية أصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هي أصغر من نصف قائمة أو أكبر منه اذ يجوز أن يبقي هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفي بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل يزداد أبداً ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير أن يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها أمر عدمي أعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه أقوال خمسة أوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها ﴿ المقصد الثانى ﴾ قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية) أى على سمت واحد لا يكون بعضها أخفض (و) قالوا (انه اذا أثبت أحد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتي عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل) أى مشكل (يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أى من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها (ثم اذا أثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في

كانت تنتهي بالتضعيف مرة أو مراراً الى قائمة أو منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة أما القائمة فلا لتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطا واحداً وأما المنفرجة فلتأدية تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لأنه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة عن زيادة مثله وان الحدوث للزاوية فى الجانب الآخر فلا ينافي ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية مبطل لها لا انها مبطل لما حدث بتضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح

(قوله اذا ضعفت مرارا) كأنه أراد به مافوق الواحد اذ الحادة التى هي أكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ماذكره كما لا يخفي على المتأمل

وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) أي الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف أقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها (واذا أثبت أحد ضلعي المربع المتوازى الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا أثبت أحد اضلاع سطح متوازى الاضلاع وأدير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا أثبت الضلع المحيط بالقائمة) أي أحد ضلعي القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتي يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم أحد طرفيه دائرة) هي قاعدته (والآخر نقطة) هي رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) أي على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) أى بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان مانقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى أنفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم

(قوله والعبارة الظاهرة) فان عبارة المتن يوهم ان للمربع ضلعين وانه قدلا يكون متوازى الاضلاع من حيث انها كمية لشئ مخصوص كالحلقة

[قوله من الضلعين الثابتين) انما كانا ثابتين لان أحد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثانى متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا أحدثت القاعدة

(قوله حصل المخروط المستدير) أي المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عمودا على قاعدته وأما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بأن يصير المتحرك الضلع الثابت خطاً واحداً

(قوله والعبارة الظاهرة أن يقال الخ) وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع فى الاصطلاح مايكون متساوى الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدوثه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازي الاضلاع وأيضاً لاوجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما له أربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلا مع انه لايحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغى أن يقيد الاضلاع بالاربعة

فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ماقيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا أثبت أحد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل أن يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات (كله أمور وهمية لايعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها أموراً وهمية فلا ينافي ذلك كون أحكامها يقينية ألا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هي أمور اعتبارية له أحكام صادقة بلا شبهة ومن أنكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال في معرفة أحوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك أحكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على أحوال الامور العينية ولايخفي شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة * تنبيه * على مايرد على جمل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من أنواع المقولات العشر مايندرج تحت واحدة منها فقط (ولو اعتبر المركبات) في المقولات وأنواعها (حصلت مقولات غير متناهية) أي غير محصورة بل كثيرة جداً بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثناء وثلاث الى عشار وحصلت أيضاً أنواع غير منحصرة فيما ذكروه من أنواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن

(عبد الحكيم)

(قوله لا يعلم وجودها خارجاً] لتوقفه على كون الجسم متصلا في نفسه فانه اذا كان مركبا من أجزاء لا تجزي فلا مقدار الا في الوهم

(قوله فان قيل الخ) يعني ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود في الخارج فلايكون العلم بأحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصوده انه لا كمال للنفس في علمها وان كان يقينيا لان الكمال معرفة أعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة

[قوله ببراهين علم الهيئة) فانه يعلم بها أحوال الأجرام العلوية

تركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي أن لا تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة انما اعتبرت) وجعلت داخلة في هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبها) أي بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعني ان الشكل اذا قارن اللون وحصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح أن يقال للشيء انه حسن الصورة أو قبيح الصورة (وهما) أي الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده أو للون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل أمرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناها كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيراً في ذلك فاكتفينا بها * الفصل الرابع * من فصول الكيف (في الكيفيات الاستعدادية) وهي (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولا قوة كالممراضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولاضعفا) كالمصحاحية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) أي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا أقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهذه الصناعة (وصلابة الاعضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولا يمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هذا الفعل (وشيء منها) أي من هذه الثلاثة التي تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات

(قوله كالممراضية) رجل ممراض كثير القبول للمرض والممراضية كونه كثيراً بقبول المرض وكذا المصحاحية

(قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبنى على أن الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة أو الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية أقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والا فلا يمتنع أن تكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها

المدوسة على مامر

﴿ المرصد الرابع ﴾

من مراصد الموقف الثالث (في النسب) أى المقولات النسبية (وفيه مقدمة) لبيان انها موجودة في الخارج أولا (وفصلان) لبيان مباحث مااتفق علي وجوده أعني الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة علي رأى الحكماء ﴿المقدمة﴾ أثبت الحكماء المقولات النسبية وأنكرها المتكلمون الاالاين) فانهم اعترفوا بوجوده وأنكروا وجود ماعداه منها (لوجوه * الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) في الامور الموجودة (اما أولا فلان) هذه الاعراض لابدلها من محل ولا شك ان (محلها يتصف بها فله اليهانسبة) بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) أيضا علي ذلك التقدير (ويعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة أيضاً لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى مالانهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها لمامر (اليها نسبة) هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة أيضاً موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا

(قوله وفيه مقدمة] المراد بالمقدمة ما يجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها

(قوله لبيان مباحث مااتفق على وجوده) أى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها أومن عوارض ما يتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التى الفصل الثانى مباحث الحركة عند الحكماء وهي ليست باين عندهم لكنها قد تقع في الاين فللمباحث نوع تعلق به

(قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت أموراً اعتبارية ثابتة في نفس الامر لان اللازم حينئذ يكون مبدأ انتزاعها موجوداً فيه لاوجودها مفصلة فان وجودها التفصيلى بحسب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه بعض الاقدام

(قوله لمامر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها

قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا أن اللون والاستقامة والانحناء ونحوذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

[قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة] قيل لاشك أن هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محالها بها في نفس الامر فيلزم التسلسل فى الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجرى في الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجرى ههنا والا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه

وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومامع المتقدم مقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع أيضاً * الوجه (الثاني لو وجدت) النسب (لوجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة متكررة (وهى لا تحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن أقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من أجزاء الزمان (معا)وانه باطل قطعا* الوجه (الثالث لووجدت) النسب فى الخارج (لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ثابتة) اليه (بأنه موجود معه و) له (قبله) أى قبل كل حادث اضافة أخرى اليه (بأنه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بأنه متأخر عنه) وهذه الاضافة حادثة أما التى مع الحادث أو بعده فلا شبهة فى حدوثها وأما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لايزول (وأثبتها) أي الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء علي وجودها اذعن لها وحكم بوجودها (و)حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم أثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بأن كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وأمثالها من النسب

(قوله بل رابع أيضاً) وهو تسلسل التأخرات

[قوله مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها بالقياس الي الآخر

(قوله حادثة) أي على تقدير وجودها في الخارج

(قوله والقديم) لما ثبت من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

(قوله وأمثالها الخ) زاده لدفع ما يتراءى من المتن انه استدل على الحكم الكلى بالجزئى ولا يتوهم انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا باختلاف العنوان

(قوله تسلسل ثالث بل رابع أيضاً) التسلسل الثالث بالنظر الي التقدم والرابع بالنظر الي التأخر

(مما

(مما نعلمه ضرورة) أي نعلم بالضرورة أنها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر أو لم يوجد ولقائل أن يقول ان ادعيتم أن الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان ثلثم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيداً أعمي فى الخارج وليس العمي موجوداً خارجيا وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بأن حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت (وأجابوا عن أدلة الخصم بأنها انما تنفي كون جميع النسب موجودة فى الخارج) أي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (أموراً موجودة فى الخارج حقيقتها أنها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لا تحقق لها في الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة أمرين كالتقدم والتأخر) بين أمرين لا يجوز اجتماعهما كأجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) أي يجب انتهاؤه الى حد لا تجاوزه (دون الثاني) اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل أن يتجاوزه ويفرض اضافة أخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل فى الامور الخارجية لجواز

(قوله لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى ما يكون الخارج ظرفا لنفسه نوعان يستدعى وجود الموصوف والصفة فى الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعي يستدعي وجود المنتزع عنه فى الخارج لا وجود المنتزع

(قوله حقيقتها انها اضافة) لم يظهر لى فائدة هذه المقدمة

(قوله يخترعها العقل) أى يعتبره وينتزعه عن أمور موجودة فى الخارج ولو لا الانتزاع لم تكن تلك الاضافات موجودة بل مبدأ انتزاعها كمعية الواجب وقبليته وبعديته وكالحلول والاتصاف

[قوله مما نعلمه ضرورة) ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهما فدعوى الضرورة حينئذ لا ينافى القول بالاحتجاج للاختلاف فى العنوان

(قوله ونحن نقول به فان من الاضافات الخ) أورد عليه أن دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب أيضاً اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته الى غير ذلك أمور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان

(قوله حقيقتها انها اضافة) الظاهر انه لا دخل له فى المقصود

أن تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها أن يكون حلولها في محلها أمراً موجوداً أيضا ولا من وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز أن يكون بعض أفراد الماهية موجوداً وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

الفصل الاول

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد) سبعة (الاول المتكلمون وان أنكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون) والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) أعني مثبتي الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة أشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة أخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر (فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع أنه) ان سلم ان معنى

(قوله عن بعض تلك الادلة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه لو وجد الاين لزم التسلسل أما أولا فلانه لابد من محل يتصف به نسبة اليه بالمحلية ويعود الكلام وأما ثانياً فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان أجبتم بأنه لا وجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط

[قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ] وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الاين موجودا وجب أن يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين أن يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بأن الثابت للجواهر هو الاين اصالة وأما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على أن قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة أعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الاين والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلا تسلسل ولا نقض فليتأمل

القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه (قد تكون ذات الصفة) لا قيامها بالجوهر (علة للحصول ويكون تحيزها) الذى هو قيامها (معللا به) أي بالحصول (فلا دور و) قوله (ربما قال) اشارة الى ماوجد فى نسخة أخرى من الاربعين هكذا (قيام الصفة) التي هي علة للحصول (ان توقف على التحيز) أي الحصول في الحيز (لزم الدور) لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور يرد عليه مامر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) أي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز (جاز انفكاك العلة) التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذي هو الحصول فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول أمكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو الحصول (وقد يقال ان التوقف بمعني عدم جواز الانفكاك لا يوجب

(قوله قد تكون ذات الصفة) أي قام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لا قيامها أي ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبنى علي ما ذكره الشارح فيما سبق من أن وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم فيجوز أن تكون الصفة الموجودة فى حال قيامها علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل في العلية واما اذا كان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع فلا يتمشى هذا الجواب لان وجود تلك الصفة مما يتوقف عليها وجود قيامها بالمحل فيكون حصول الجوهر فى الحيز لان التحيز التبعي موقوف على التحيز الاصلى فيلزم الدور

(قوله ولا يلزم الخ) وان كان في حال القيام

(قوله وان لم يتوقف) كان الظاهر من الشق الثانى ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكتفى المصنف بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالى لان اللازم صدور الدور بمعنى استلزام كل منهما للاخر وليس بممتنع وأما صاحب لباب الاربعين فقد أورد الاحتمالين وهى بطلان الملازمة على احتمال وبطلان التالى على احتمال آخر حسما لمادة الشبهة

[قوله لانه قد تكون ذات الصفة علة للحصول] فيه بحث لانه ان أريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف فى المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان أريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة السكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتيج الى الجواب الآخر

دورا ممتنعا) وتقريره على ما في كتاب الاربعين أنه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز أن تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف (وهو) أي ما ذكره هذا القائل (غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا أمراً آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونه علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما أولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز أولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عني بالتوقف

[قوله وهذا مردود الخ) يمكن أن يقال مقصود الموجه ان الترديد في معنى القيام فكأنه قيل في قيام الصفة ان توقف على التحيز بان فسر بالتبعية في التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص الناعت بالجوهر من غير حصول في الحيز كما في الواجب تعالى فلا يكون القيام علة مستلزمة وحينئذ يكون مآل النسختين واحداً الا انه ترك في النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور من معنى القيام وذكر في الاخرى استظهاراً وحينئذ اندفع الرد بالوجوه الثلاثة أما الاول فلان التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبني على تفسير القيام وأما الثاني فلانه لم يجعل التمسك بمعنى القيام خبر لدليل آخر أورده في التوقف بناه على تفسيري القيام فهو في الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما في النسخة الاخرى وأما الثالث فلان ما ذكره من الوجه بيان المراد لامام بحيث لا يرد عليه ما ذكره القائل لا انه اختيار للشق الاول واثبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان الترديد في التوقف

(قوله وهو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه أن اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كما مر وأنت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو أعلم بمراده

(قوله اختيارا للشق الاول الخ) أراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله رحمه الله من كتاب الاربعين وأراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ

وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد أبطله هذا القائل بأن عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثاني المذكور في الكتاب ﴿تنبيه﴾ على ما يتمسك به من أثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه أما التمسك فهو انهم قالوا (الأحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذي هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضي حصوله في حيز ما أي حيز كان (وانما يقتضي حصوله في حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يمينه) أي يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك أمران أحدهما الكائنية أعنى الحصول في الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذي (هو نسبته) أي المقتضي لنسبته (الي الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذي هو مقتضى وبين الحصول في الحيز أعني الكائنية المقتضاة (ظاهر) وأما الجواب فهو قوله (لكن) أي نحن نسلم أن نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن (الكلام في ثبوت ذلك المقتضى) وانه ما ذا فنحن لا نسلم أن حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول في الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخلق الله تعالى) فلا حاجة الي اثبات صفة أخرى له ﴿المقصد الثاني﴾ أنواع الكون أربعة) هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) أي حصول الجوهر (في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الي جوهر آخر أولا والثاني) وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز

وعدمه مبني علي تفسير القيام والملازمة في التعيين بينة

[قوله لا للشق الثاني الخ] يعني مقتضى عبارة المتن ان يوجه عدم الورود باختيار ما هو مذكور في الكتاب وهو الشق الثاني في اللباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه أعنى الشق الاول في اللباب

(قوله يعينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم أخذاً وابطالا

(قوله فنحن لا نسلم ان حصوله الخ) كيف وكما أن نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبته الي الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنة مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فليتأمل

(قوله ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الخ) أراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني

فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على الحصر) أى على حصر القسم الثاني في الحركة والسكون (الحصول في أول الحدوث) أى حصول الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب أبو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن (وقال أبو هاشم) واتباعه (أنه) أى الكون في أول الحدوث (سكون) لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فاذا كان أحدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم

(قوله في حيز أول) أي غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقاً على حيز آخر أولا كالجسم الذي حصل في مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول أو غير مسبوق بحصول آخر سواء كان سابقاً على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول في الحيز الثاني أولا

(قوله فهؤلاء لم يعتبروا الخ) فالقسمة عندهم ان الكون في الحيز ان كان مسبوقا بالكون في حيز

انه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذى هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز أيضاً ولو قال ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون لكان أظهر

(قوله فالسكون حصول ثان في حيز أول والحركة الخ) أولية الحيز في السكون لا يلزم أن يكون تحقيقياً بل قد يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعاً فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا تحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم أن يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءمن الحركة والسكون معاولا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بأنواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقاً فاختار الاكثرون ماذكره المصنف من أن الحركة حصول أول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز أول واعترض عليه على القولين ببقاء الاكوان بانه يلزم أن يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشباب وقد يلتزم ذلك بناء على إطباقهم على ان اختلاف أنواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة

(قوله فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث الخ] وعلى هذا لا يتم ماذكره في طريق الحصر بل طريقه أن يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون

تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات في) تلك الاحياز (فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان أحد الضدين لايكون جزأ للآخر (قلنا) في در هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين علي الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذ لا يتصور اجتماعهما أصلا (واما الحركة الى الحيز فلا تنافي السكون فيه فانها) أي الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين

آخر بلا واسطة فحركة أولا فسكون سواء لا بكون مسبوقا بكون أصلا أو مسبوقا بكون في ذلك الحيز ففي السكون لا يعتبر المسبوقيه فالكون الواحد يجوز أن يكون سكونا وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة أي الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص فانه لا جزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء

(قوله فان أحد الضدين الخ) لان الضدين لا بد أن يتعاقبا على محل واحد فان كان أحدهما جزأ محمولا على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه أحدهما والمحمول على الشئ محمول عليه لذلك الشئ اذا كان الحمل متعارفا وان كان جزأ غير محمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان ما يحمل عليه الجزء حينئذ غير ما يحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ما قيل انه لم يقم على استحالته دليل بل هو مجرد استبعاد وانه منتقض بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها فالبياض الذى هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذى هو ضد البلقة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد

[قوله فيلزمهم تركب الحركة من السكنات) فان قلت لايلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ماذكره الشارح مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لايخفى

(قوله فان أحد الضدين لايكون جزءا للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة عند السواد والبياض مع انهما يقومان وقد سبق مافيه فتذكر

(قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لايشترطون في الحركة أن تكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقاً فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الي الاول

الدخول فيه (وهو) أي الكون الاول فيه (مماثلا للكون الثاني فيه) لما مر من اشتراكهما في أخص صفات النفس (وأنه) أي الكون الثاني فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) أي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم ان ماذكره أخص صفاتهما (و) أيضاً (يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثاني قال الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وأشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة الا أن يعتبر (في الحركة أن تكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز الا أن تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل

(قوله أن يكون الكون الثاني) في الحيز الثاني ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق

(قوله الا أن يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز ان كان كونا أول في مكان ثان فحركة والا فسكون فالكون الاول في المكان الثاني من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثاني مماثل للكون الثاني فيه فيكون سكونا وليس مماثلا من حيث الخروج من الحيز الاول فلا يكون الكون الثاني حركة فاندفع الاشكال الثاني والى ماذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان الكون الثاني سكون كما يستلزم كون الأول سكونا كذلك كون الاول حركة فلا يتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لا يخفى

قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز مثلا متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام أبي هاشم وأتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون السكون الثاني حركة أخرى

(قوله وأيضاً يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين أعني مجموع الكون في الاول المكان الثاني والكون الآخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة التي كان الحصول الاول فيه جزءا منها ولم يقل به أحد

[قوله الا أن يعتبر في الحركة الخ) قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني في الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله أن الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

انالا نعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون فى أول زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالكون فى ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا فى الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم أورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) أي حين اعتبر في الحركة ماذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لا تكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثاني سكون وليس جزأ للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع أجزاء

(قوله حتى يكون الكون الخ) غاية للنفي لا للمنفى

[قوله ولا نكتفي الخ) نعتبر فى الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الأول فى المكان الثانى والسكون الكون الثانى فى المكان الثانى والكون الاول في المكان الاول

[قوله حتى لا يلزمنا الخ] غاية لقوله نعتبر فى الحركة لا لقوله ولا نكتفي كما توهم فانه فائدة ما ذكره بقوله اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط

(قوله وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات لزوم كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على قولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بأن يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثانى هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو لعدم وجود الاشتراك فى المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان تكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده ان الجواب الثاني لا يتأتي من جانبهم لمنافاته لقولهم بتركب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود انتهى ولا يخفي اندفاعه بما حررناه سابقا من ان تماثل الكون الاول بالثاني من حيث ايجابه الاختصاص بالحيز الثاني لا يستلزم تماثله من حيث ايجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة من السكنات

(قوله ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة الخ) فيه بحث اذ قد سبق أن مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكتفي بما مر في عدم لزوم كون الكون الثانى حركة

[قوله وهو مردود بأنهم يدعون الخ] فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ لا تكون الحركة مجموع سكنات أن الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة كما زعمه والظاهر ان

الحركة سكنات لان كل سكون يجب أن يكون جزأ للحركة وهو ظاهر فان الكون في أول الحدوث سكون عندهم وليس جزأ لحركة أصلا (والنزاع) في أن الكون في أول زمان الحدوث سكون أوليس بسكون (لفظى) فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحيان كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولاحركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضاً تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثانى أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولاشك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع وإنما قلنا أمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء) أي مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لايتصور الاعلى وجه

[قوله وليس جزأ لحركة أصلا] أى اذا بقى ذلك الجوهر فى ذلك المكان أو العدم في الآن الثانى بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات

(قوله لا يتصور الخ) ليس المراد انه واحد شخصى وهو ظن ولا انه واحد نوعي لما سيجيء ان الاكوان كلها نوع واحد

معنى قوله وحينئذ لاتكون الحركة مجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنياً على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبأن كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ماتحققت فاذالم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بأن اعتبروا فيها عدم المسبوقية فيه بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدي أو بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا أن تكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي أورده أن الجواب المذكور لاينافى من جانبهم وهذا كلام حق لايرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية مافي الباب أن يكون فى العبارة أدني مسامحة فتدبر

(قوله وليس جزءا لحركة أصلا) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن في الآن الثانى والا فاذا حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم

واحد هو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد متفاوت) فى مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من أقسام الافتراق وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع (واعلم أن الاجتماع قائم بكل جزء) أي جوهر (بالنسبة الى الآخر لا أنه أمر) واحد (قائم بهما) معافاته غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحداً حقيقة (أو وضع أحدهما) أى ولا أن الاجتماع وضع أحد الجوهرين بالنسبة (الى الآخر فانهم) أى المتكلمين (لا يثبتونه) أى الوضع ويثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذي ذكرناه (فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ﴿ المقصد الثالث الكون ﴾ أى الحصول فى الحيز (وجوده ضروري) بشهادة الحس (وكذا أنواعه الاربعة) على رأى المتكلمين موجودة (اذ حاصلها

[قوله فى مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف واشارة الى أن التفاوت فى البعد عين التفاوت فى القرب

[قوله جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعا وفى تفسير المجاورة فيما سيأتى فى المقصد الخامس بقوله أى الاجتماع اشارة الى ان هذا غير ما سبق

(قوله والا لم يكن واحداً حقيقة] لما تقرر عندهم من ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال بناء على نفى الحلول الطريانى كما مر

[قوله بشهادة الحس] أى العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوساً بالذات كما هو رأى البعض أولا كما هو التحقيق

(قوله متفاوت فى مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب أيضاً وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما

(قوله وسيصرح أن المجاورة عين الاجتماع) قد يقال المجاورة التى ذكرت بعد أريد بها معنى آخر غير الذي أريد بها ههنا ولذا فسرها بقوله أي الاجتماع على أن المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة

(قوله والا لم يكن واحداً حقيقة) قد سبق في بحث الحياة دفعه فلذا لم يتعرض له

(قوله وجوده ضروري بشهادة الحس) شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات

كما علمت) من التقسيم (عائد الى الكون) الذي هو نوع واحد فى الحقيقة (والمميزات) التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) أما في مكان آخر كما فى الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأى (أو غير مسبوق به) أى بكون آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الامور الاعتبارية لا وجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا) فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو أمر عدمي عندهم اذ ليس من شأنها الحركة (تنبيه * اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (أمور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة كان تسميتها أنواعا مجازاً وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا فى الماهية (بل) ربما لا توجب أيضاً اختلافا فى الهوية الشخصية (اذا الكون الواحد بالشخص يعرض له أنه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهراً فرداً خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) ما دام منفرداً (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضاً له والكون) الثابت له أولا باق (بحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته ﴿ المقصد الرابع ﴾ فيما اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الي آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك)

[قوله على معنى انه لايعتبر الخ) لاعلى معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية والالم يكن السكون الثانى سكونا

[قوله لانها قدفارقت أحيازها] لمفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التي هي بعض احيازها بالحركة الحاصلة فيها

حتى يختل حصره في الالوان والاضواء على المشهور

(قوله على معنى انه الخ) أى لاعلى معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم أن لايكون السكون الثانى فى المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق

[قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة] أراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بأن جالس السفينة متحرك لاتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس فى السفينة المتحركة بناء على أن الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة أيضاً كما لايخفى

والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقي الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) أي الجوهر المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متحيزا به أيضاً (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) أي عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو أيضاً متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به) وأنه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) أي جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذي يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك أنه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا (وأنه أولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به) أعني الجواهر الهوائية التي أحاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئاً من السطح المحيط به (والحق أنه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهتك عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه أصلا * واما المستقر المذكور

[قوله ولانه أي الجوهر المتوسط الخ) ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للمحاط في المحيط بل مآله الى الشكل الأول وهو ان الجوهر المتوسط داخل في الشيء الحاصل في الحيز وكل ما هو داخل في الشيء الحاصل في الحيز حاصل في ذلك الحيز فالجوهر المتوسط حاصل في ذلك الحيز

[قوله فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز) لا يخفى انه بعد ما تقرر ان الحيز عند المتكلمين هو البعد المفروض لا معنى لهذا الاختلاف اللهم الا أن يلاحظ ذلك الاصطلاح في هذا الاختلاف

(قوله وكذلك اختلف في الخ) أى فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف الصورة السابقة فان الجواهر الظاهرة قد خرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق في حركتها

(قوله فلا يكون متحركا) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له

فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه أصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ أبو اسحاق (اذا كان الجوهر مستقراً في مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) في مكانه (متحرلا والزام)على هذا القول (ما اذا تحرك عليه) أي على الجوهر المستقر (جوهر ان كل) منهما (الى جهة) مخالفة الجهة الآخر (فيجب أن يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفين (في حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين (إنما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما في الصورة التى فرضتموها (وشدد النكير عليه) أي على قول الاستاذ (ولا معني له) أي الانكار وتشديده (لانه نزاع في التسمية) فان الاستاذ أطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ

(قوله كما هو المتعارف عند الجمهور) أى جمهور العامة كما مر فى بحث المكان

(قوله اطلق اسم الحركة الخ] لا انه اصطلح على ذلك بل لأن الماهية التى وضع لفظ الحركة بازائها هى تبدل المحاذات سواء كان مبدأ المتبدل فيه أو فى غيره فلا يرد ما فى شرح المقاصد من أن

[قوله فانه يفارق بعضاً من الجواهر المحيطة الخ] يعني هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الي مجموع آخر غاية مافي الباب أن يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجئ تفصيله فى أواخر مباحث الاين على رأى الحكماء

(قوله قال الاستاذ أبواسحق اذا كان الجوهر مستقراً فى مكانه) أراد بالمكان البعد الموهوم أو المعتمد عليه بشرط أن لايتحرك

(قوله وقسم لايزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو أن يكون مبدأ الاختلاف فى المتحرك ومكانه أيضاً بأن يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهوظاهر

(قوله لانه نزاع فى التسمية) قال فى شرح المقاصد وما ذكره فى المواقف من أن هذا نزاع فى التسمية ليس على ماينبغى لان ماذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك الحيز والا لما كان لجعله من المسائل العلمية أو الاستدلال عليه بالادلة العقلية معني بل تحقيق للماهية التى وضع لفظ الحيز والحركة أو مايرادفه من جميع اللغات بازائها

الاختلاف في المتحرك أو في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما أن جماعة أطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات ﴿المقصد الخامس﴾ اتفق القائلون بالاكوان على أنه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين) من (أنه منع ذلك) ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لأكثر من جوهر واحد (حذراً من لزوم تجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس

كونه نزاعا في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ في بيان الحيز أو الحركة انه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على أن نجعله اسما لذلك والا لما كان لجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالدلالة العقلية معنى تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها والي ما ذكرنا أشار الشارح بقوله أطلق أي نسبة التسمية في المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع في اطلاق اللفظ وان المعنى الذي يطلق لفظ الحركة في جميع اللغات ما هو وليس نزاعا راجعاً الى الوضع والاصطلاح

[قوله حذراً من لزوم الخ] فانه اذ لاقى بجوهر واحد كان هناك ملاقاة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا نلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد في الحيز بخلاف ما اذا لاقي بجوهرين فان ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن للجمهور ان يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقي له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذاة نقطة المركز للنقاط المفروضة في المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بأن الملاقاة ان كان بالبعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمي ناشئ من قياس ملاقاة من غير المنقسم على ملاقاة المنقسم فتدبر فانه دقيق

[قوله وانكار] اشارة الي ان تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الانكار

(قوله فان الحس الخ) أي العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقي وانما قلنا ان الحاكم

واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بأن هذا في حيز وذلك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن

(قوله حذرا من لزوم تجزيه) وقد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله اذ ملاقات كل منهما للآخر ببعضه لا كله لانه ان انطبق أحدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعاً لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا أن لزوم التجزى على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني

(قوله فان الحس يشهد الخ) أي الحدس الحسي الحاصل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر

يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف تحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي (واتفقوا) أيضاً (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعري (والمعتزلة المجاورة) أي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث كامر (غير الكون) الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هي أمر زائد عليه وذلك (لحصوله) أي حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) أي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة أيضاً (التأليف والمماسة غير المجاوزة بل هما أمران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) ويحدثان عقيبها (و) قالوا أيضاً (المباينة أي الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التي هي شرط للتأليف (فلذلك تنافي) المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافي المشروط (لا لانه ضده) أي لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف

هو العقل بناء على ان التلاقي ليس من المحسوسات بالذات

(قوله وهو مانع) أى عدم التلاقي المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام

(قوله كيف تحصل الخ) ان أراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق فى نفس الأمر فسلم لكن على القول بالملاقاة ايضاً يلزم ذلك بوجود المفاصل بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا أنكر المتكلمون المقدار وان أراد عدم التحصل فى الحس فممنوع فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لأنه يقتضى استلزام حركة الآخر ففيه انه يجوز أن يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقاة بينهما

(قوله بل هما أمران زائدان الخ) يعنى ان هناك أمور ثلثة أحدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيهما مماسة أحدهما للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منها بحيث يستلزم حركة أحدها حركة الآخر وهو مترتب على المماسة

(قوله عقيبها) عقيباً ذاتياً لا زمانياً

[قوله ضد للمجاورة) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون

من جميع الجهات يشهد بذلك الا انه أحس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

[قوله التأليف والمماسة غير المجاورة] فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل أن يكون ذلك الاتحاد المفهي كما قال الاستاذ أبو اسحق وبمثل هذا

(ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فههنا) أي فيما اذا أحاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهي) أى المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة لمجاورة بين) الجوهر (الرطب و)الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحداً بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بأكثر واليه أشار بقوله (فههنا)

(قوله واحدة)لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثلين بخلاف المماسات والتأليفات فانها من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون المخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه سكونا فيمكن اجتماعه معه

(قوله أى المماسات الست) يعنى ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من التألفيات لا الى التأليفات لانه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف

(قوله كون سابع) أشار بهذا الوصف الى ان الكلام في جوهر خلق محاطا بالجواهر الستة لا فى جوهر خلق منفرداً عنه أحاط الجواهر الستة فان كون المخصص له مقدم على الاحاطة فلا تكون المماثلة مخصصة له بحيزه

(قوله فيما اذا تألف الجوهر) أى الرطب

سير الى أن الامر بالشيء نهى عن اضداده وان النهى عن الشيء أمر بأحد اضداده

(قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا أحاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة فى أن كل منهما ينتفى بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم

(قوله أى المماسات الست تغنيه الخ) ارجع الضمير الى المماسة مع ان المذكور فى المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقراً فى تخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقراً الى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذى يوجبه عرض لايوجبه خلافه ولهذا امتنع أن تكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته له حتى أن القدرة لاتوجب كون محالها عالما ولا مريداً وكذلك العلم لايوجب كون محله قادرا ولا مريداً كذا فى ابكار الافكار

أي فيما اذا أحاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين وأكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لا سبع حذراً من انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وأبطلوا) أي أبطل هؤلاء (وحدة التأليف) التي ذهب اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر أن الماهية مضادة لشرط التأليف أعني المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) أي مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة)لاستحالة أن يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) أبو اسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضد لهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على أصله فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضي) أبو بكر (اذا خص جوهر بحيز) أي اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (أخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) أي قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمي سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون

(قوله أي فيما اذا أحاط الخ) يعني ليس المشار اليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لانه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحداً مكرراً

(قوله واذا جاز قيامه الخ) مستدرك

(قوله حذراً من انفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما

(قوله ضد لهما) أي للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسة كما يوهمه ظاهر العبارة اذا المجاورة عند الاستاذ عين المماسة

[قوله والكون المتجدد) أي يجب بتجدد الاعتبار إن قلنا ببقاء الاكوان أو بحسب الذات ان قلنا بعدم بقائها

[قوله أي فيما اذا أحاط الخ) لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن قبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه يلغو هذا التفريع حينئذ أعني قوله فههنا تأليف واحد لانه مما صرح به أولا

(قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) اطلاق التجدد وان كان مذهب

الاول يسمى اجتماعا و تأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على أصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (أقرب الى الحق بناء على) أصول أصحابنا من (عدم اشتراط البينة) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع أن يكون الجوهر اوما قام به مؤثراً فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع أن يستفاد مما ليس قائماً به سواء كان مبايناً له أو غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي أقرب الى الصواب ولم يتعرض لما أورده الآمدي من تزييفاتها لانه زيادة تضييع للأوقات ﴿ فروع ﴾ على أصول أصحابنا في الاجتماع والافتراق (الأول الجوهر الفرد) المنفرد من غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لان ما يماسه لا يكون الا معينا (وضدها) أي ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان ما باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث أو أكثر (هذا)

(قوله من عدم اشتراط البلية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسة حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبار الذى يطلق عليه تلك الاسماء

(قوله ومن امتناع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه أو باعتبار وصف قائم به موجباً بحصول وصف الاجتماع والمماسة والتأليف بجوهر آخر مماس به

القاضي أن السكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة أو باعتبار تجدد الامثال ولا ينافى الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة فى السكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه أن المجاورة أيضاً عين السكون الاول

[قوله من عدم اشتراط البلية المخصوصة] انما يدل على قرب مذهب القاضى من الحق بناء على أن الاصل عدم تعدد الاكوان فما لم يدع ضرورة الي القول بالتعدد لايصار اليه ثم البلية المخصوصة اذا اشترطت وهي تختلف فى تلك الاحوال تعددت الاكوان أيضاً ضرورة وأما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان أى عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

[قوله ومن امتناع أن يكون الجوهر الخ] فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها حكم الجوهر الاول أعنى كونه الاول المسمي سكونا

اذا كانت المباينة (قبل المماسة واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (في قول يضادها) أي يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما في القسم الاول (و) قال (في قول) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هي) المباينات (الطارئة على المماسات المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسة) وكذا المباينة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو بحيز كما هو مذهبه ويرد عليه أنه لم لا يجوز ان يكون ماللجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثانى) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين فى حيزين بينهما احياز (كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من أحدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ماقاله الاصحاب (اللهم الا أن يراد) أي يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) أى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمة أمر زائد) على

(قوله هذا بناء الخ) لانه جعل المماسات الست ضد للمباينات الست والتضاد انما يكون في الامور الموجودة ولو حمل الضد علي المنافى ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير أن يكون الاختلاف عائداً الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدى نقل التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء على ان المماسة والمباينة عرضان غير الكون فالظاهر أن يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الامدي الفصل المشتمل علي ذلك التفاصيل بتبعية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماسة والمباينة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لامذهب الاستاذ كما سيجئ من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقاً بقوله ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع أي غير الكون الاصول على الانفراد دونها

(قوله عائداً الي التسميات) أى الاعتبارات التى ترجع اليها التسميات

(قوله قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على أن المماسة عرض غير الكون) فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدى فى الفصل الثامن الذى عقده لبيان بقية أحكام الاجتماع والافتراق على أصول أصحابنا من الاستاذ أبي اسحق فقول الشارح قال الآمدي هذا بناء من الشيخ محل نظر وتأمل اذالمتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعرى اللهم الا أن يقال هذا بناء على أن الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا في ابكار الافكار أو بناء على اتحاد مذهبهما فا ذكر فا هو مبنى الكلام أحدهما هو مبنى الكلام الآخر ولا يخفى مافيه من التعسف

الكون (هي المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى أحد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من أحدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهراً فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو أصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي * الفرع (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهراً آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الاخري) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى (أم لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) أى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظي) لانه ان اعتبر في المباينة امكان المماسات في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الأول * الفرع (الرابع يجوز المباينة والافتراق في جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا) يجوز (اذ لا تجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المصنف

(قوله قال الآمدي الخ) يعنى ان ما ذكره المصنف مخالف لما ذكره الآمدي في تصوير الفرع الثاني حيث صور الآمدي في الجوهر الثالث المنضم الى أحد الجوهرين لا في الجوهر المتوسط وفي الاستدلال المنقول عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فان الآمدي نقل ان الاستاذ قائل بست مباينات زائدة وجعل النزاع لفظيا فان بيان الآمدي يدل على انه مبنى على وحدة الكون ونفى كون المباينة وانحاهما وجعل ما ذكره الاصحاب حقاً

(قوله كما اذا تبدلت) الصواب اذا استدبرت اذ لا مدخل للتبديل في حصول الافتراق ولعله تصحيف من الكتاب

(قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ) بأن ينتقل البعيد اليه أو ينتقل هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا

(ويكفي) يعني في الوصف بالمباينة (جوازها) أي جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة في هذا الجواز وانما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حدانى) وبعثنى (على ايراد هذه الابحاث أمران أحدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلقا) تعليل للتحقيق (اليها) أي الى حقيقة الاكوان (مماقالوا به من لوازمها) وأحوالها يعني أنه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ماقالوه في تفسير الاكوان وأحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لا تظن بكتابنا هذا أعوازه لها) أى لهذه الابحاث (قصورا) فيه (والافلا تجدى) المباحث المذكورة (في المطالب المهمة) التي هي العقائد الدينية وما تتوقف هى عليها (زيادة طائل) وفائدة (ولولاهاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام (واذكر) أي أحفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهدناه لك ههنا (لدي ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (في غيرهذا الموضع فتكف) بالنصب على أنه جواب الامر (عنى لائمتك) أى لومك ﴿ المقصد السادس ﴾ من لم يجعل المماسة كونا) قائما بالجوهر كالقاضي واتباعه (أطلق القول بتضاد الاكوان) على معني ان كل كونين فهمامتضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضاً (اما ان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد أو بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لايجتمعان بل لا يتصور وجودهما في

(قوله تسلقا) بالقاف بديوار برآمدن على ما فى الصراح والتاج وهو متعد بنفسه يقال تسلق الحائط فتعديته بالى يتضمن معنى الترجي اشارة ان الساق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدريج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب ولدى ظرف لاذكر وما كافة

[قوله لم يجعل المماسة الخ] بل جعلها اعتباراً عارضاً للكون للجوهر بالحيز

(قوله أطلق القول الخ) أى قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل الاكوان على ثلاثة أقسام كما سيجئ

(قوله مثل الآخر لاشتراكهما) فى تخصيص الجواهر بالحيز الذي هو آخر صفات الكون

(قوله ضدان بالمعنى الاعم) أى الامرين اللذين لا يجتمعان في محل واحد سواء كانا متماثلين أولا

(قوله والمثلان ضدان) أى كضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الآمدي أيضاً

الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا فى حيز واحد أكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) أي المماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) أي الاكوان (اضداداً ولا مماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المماسة المباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية ﴿ المقصد السابع ﴾ في اختلافات للمعتزلة) في أحكام الاكوان (بناء على أصولهم أحدها أنهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائي وأكثر المعتزلة اذا لو بقيت) الحركة (كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) والحركة هى الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل أن يكون أحد الضدين عين الآخر (وبالجملة فالحاصل) أى فالكون الحاصل (في الآن الثاني) فى الحيز الثانى(سكون) بالاتفاق (فيجب أن يكون) الحاصل فى الآن الثاني (كونا آخر) متجدداً (لا الكون الاول) الذي هو حركة (والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هي الكون الاول فى الحيز الثاني (توجب الخروج عن ذلك

[قوله كونا مخصوصاً] غير الكون المخصوص للحيز

(قوله اضداداً) لم يجعل الاكوان مطلقاً اضداداً ولا متماثلا بل جعلها متخالفة كالمماثلة والمباينة فان الاكوان متخالفة لاجتماعها في الجوهر المحفوف بالجوهر الست

(قوله فاذا لامعنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام أن السكون هو الكون الاول المستمر فى حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثانى ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا أن يقال نعم فهم مما ذكر أولا أن السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة أورد قوله وبالجملة انه الكون الثاني فليس هذا حاصل ماذكر أولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

الحيز) أي الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعاً (ويمكن الجواب) بمنع بطلان التالي (بما مر من أن المنافي للسكون) والمضاد له (هو الحركة من الحيز) فانها لا تجامع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافي السكون فيه فجاز أن تكون الحركة الي مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الأول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج)عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا يخفي ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الأول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الأول (وبه قال أبو هاشم) أي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الأول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذى في الزمن الثاني المسمي بالسكون (ثانيها) أي ثاني الاختلافات أنه (ذهب أبو هاشم وأكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) أى قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ماذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة

(عبد الحكيم)

(قوله وهو الكون الثاني) اي الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافي ماسبق من ان السكون هو الكون الاول المستمر في الآن الثاني

(قوله بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من الكون والخروج من الاضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز

(قوله وانه نفس الحصول) أى الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني وأما عينها فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذى هو الاين

(قوله وبه قال أبو هاشم الخ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركا وساكناً معاً لان ذلك الكون في الآن لاول حركة وفي الآن الثاني سكون والآنان لا يجتمعان نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متحدين ذاتا ولا حيز فيه

(قوله أى قالوا ببقاء السكون الخ) حمل الاستثناء على المعني الاصطلاحي ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الاخراج لم يحتج الى ذلك التفسير

(قوله من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعياً أو مجلبياً

(فاسكه

(فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته مايقله فلا بدهمنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من أصله ان الطاريء الحادث أقوي من الباقي فلو كان السكون باقيا) لامتجدداً (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فانه لابد ان يكون متجددا (اذ لو بقي لم يكن مقدوراً) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولايتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب حينئذ (لو أمر) الحي (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لايأثم) اذ لاإثم على أصلهم الاعلى أمر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدوراً فلا يكون آثما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ماذا كان السكون متجددا (ولزب هذا) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هاشم) فلم يجد عنه محيصا (والتزم) التأثم و (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه سوي هذا الضد الذي هو السكون (فلقب بالذمي) اما لانه رجع عن مقتضى أصولهم في أن الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن وأما لانه أثبت التأثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف أصلا (ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر أو لمسه مغمضاً لعينه وهو) أي ذلك الجوهر (ساكن أو متحرك

(قوله مايقله من الاقلال) بمعني الحمل والرفع

(قوله والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه أزلي لايتعلق به القدرة

(قوله والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل) أى بعدم الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة أعنى السكون

[قوله اذ ليس هناك الخ]تعليل لانتفاء القدرة على الضد أى لايتصور منه هناك أى فيما اذا لم يتحرك الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشيء حالة البقاء غير مقدور

(قوله اما لانه رجع الخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم أن يقول باحساس جميع المعاني الجزئية التي يدرك العقل التفرقة بينها بواسطة الاحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح والحزن وليس كذلك فانها معقولة عندنا في الحواس الباطنة موهومة عند مثبتيها

[قوله لهوي ذلك الجسم) والا كان السكون الباقي أقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف أصله وأما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون أن يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهاوى سكونا باقياً يكون به لبثه في الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة

أدرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) أي حالتي السكون والحركة وعلم انه اماساكن أو متحرك ضرورة (ومنعه أبو هاشم) واحتج (بان) الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذالا دراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة ألا يري أن (راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لايدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل في النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين

(قوله وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على المتن لئلا يرد أن الاحتجاج المذكور انما يدل على أن الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى أن الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافاً للاشاعرة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود

(قوله بمطلق الوجود) الصواب أن يقال بمطلق الكون في الحيز اذ الكلام فيه لافي الوجود

(قوله بل ربما توهم الخ) أي تحكم باطل بخلاف مافي نفس الأمر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة

(قوله لايدرك تفرقة بين خصوصيات أكوانها) أشار بذلك الي دفع مناقشة وهي أن التنوير المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذي هو المدعى ووجه الدفع انه أراد بعدم ادراك خصوصيات أكوانها

(قوله التفرقة بين الحالتين) قال في أبكار الافكار ولقائل أن يقول على حجة الجبائي ما المانع أن يكون على أصلك مايجده الناظر من التفرقة راجعاً الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لايبعد على أصلك أن يختلف أحوال الشيء المدرك باختلاف أحوال الشعاع ولهذا فان من سدد شعاعه في جهة نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لااختلاف فيه أو ان يكون مايجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعاً الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح في أصول المعتزلة ولا محيص عنه

[قوله ومنعه أبو هاشم واحتج الخ) قال الآمدى حجة أبي هاشم وان كانت لازمة على ابنه فغير لازمة على أصولنا لجواز أن يدرك المدرك أمرين ولا يدرك التفرقة بينهما

ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازه عليه فلوغلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لايجد تفرقة بين كونيه في حيزيه (بخلاف مالولون) في نومه (بغير لونه) فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر) أي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) أو لمسها فلا بد أن تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه في أحد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الا كوان) أي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (أو المحاذيات) المتخالفة (أو غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) أبو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو رؤي التأليف وهو) أمر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرؤى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قام بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤي قائما بالصفحة العليا فقد رؤى قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على أبيه (لولم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين) يعني انه لايقول أن تأليف جواهر الصفحة العليا مع ماتحتها مدرك حتي ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل أن يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لايجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من أحد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا (خامسها

(قوله فلم لايجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لانه يستلزم انتفاء التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بمحلين

(قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان) فيه بحث اذ يفهم منه أن الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب أبي هاشم اللهم الا أن يقال انه بطريق الالزام أو يقال انه ذهب الى أن السكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح

[قوله لرؤى الصفحتان معا] وليس كذلك اذ لاتدرك الصفحة السفلى

قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر) من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لوقدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان فى أخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناءعلى أصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه أي فى هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز أن تكون التأليفات مختلفة ومشتركة فى عارض يلزمها وكون ماذكره من أخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا) بالقدرة (كمن يضم أصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التاليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم علي الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشراً بالقدر الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على أصول أصحابنا (سابعها ذهب أكثر المعتزلة الى أن مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التاليف) بينهما كما مر (فليست)المجاورة المذكورة(شرطا له لانها لوكانت شرطا للابتداء) أي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (فى الدوام كأصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لا رطوبة فيها أصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) أي هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالمقدور (عندهم)شرط لوجوده ابتداء لا دواما (ومنهم من قال انها) أى المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) فان التاليف الذى يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف دائر مع المجاورة المذكورة وجوداً وعدما فهي شرط له (ومع ضعفه) أى ضعف الدوران وعدم دلالته على أن المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) أى الاختلاف بين

[قوله باختلاف الاشكال] الباء للملابسة أي حال تلبسها باختلاف الاشكال لاللسببية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح

[قوله مختلف باختلاف الاشكال] الباء بمعنى في أى يختلف فى صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى أعلم

المتجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الي اختلاف أجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائى لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

الفصل الثاني

في مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر (المقصد الاول قال الحكماء) الجسم اما أن يكون متحركا أولا يكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك و(الحركة) عرفها أرسطو ومن تابعه بأنها (كمال أول لما بالقوة) أي لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك أن كل ما هو بالقوة) من الموجودات (فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لعدم محض) اذ يكون حينئذ

[قوله في مباحث الاين الخ] أى المباحث التى لها نوع تعلق بالاين لانها مباحث الحركة التى تقع فيه وتخصيص التعلق بالاين مع ان لها تعلقا بالمقولات الأخر أيضاً لكون وقوعها فيه بديهياً متفقاً عليه ثم اعلم أن الحركة معلومة بالكنه الاجمالي بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة باعانة النفس فلا يمكن تعريفها الحقيقي فالتعريفات التى ذكروها من الخروج من القوة الي الفعل تدريجاً وكمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهي وقطع المسافة والتوجه والتأدى كلها تعريفات لفظية باللوازم ولا يفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا فى انها مقولة برأسها أو داخلة في واحد من المقولات وانها من مقولة الانفعال أو الاضافة أو الكيف أو انها مقولة وقعت فيه فالاستدلال بشئ من تلك التعريفات على دخولها فى مقولة توهم ناشىء من توهم كون ذلك التعريف حداً

(قوله من كل وجه) أي وجه متقرر في ذات الشئ متصف به في حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد فى ذات الشئ بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينتزعه العقل من ملاحظة اتصاف

(قوله في مباحث الاين على رأى الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بأن الحركة من مقولة الاين على رأي الحكماء وليس بمتعين نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها الكونان فى آنين فى مكانين أو الكون الاول في الحيز الثانى من مقولة الاين وأما عند الحكماء قيل هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل وأما تفسيرها بانها كمال أول الخ فلا يظهر منها انها من أي المقولات عند هذا المفسر ويمكن أن يكون قوله على رأى الحكماء متعلقاً بالمباحث لا بالاين فالاينية حينئذ على رأينا والمباحث على رأى الفلاسفة لكن لايخلو عن بعد لان المباحث تعم الحركة في الكم والكيف وليس شئ منهما أيناً على رأى المتكلمين بل هم لايقولون بهما كما سيجيء هذا واعلم أن البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادى التصورية الا أن يعتبر الحكم الضمنى

بالقوة في كونه موجوداً فلا يكون موجوداً هـذا خلف ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجـه) ولو فى كونه موجوداً ومتصفا بالقوة لا أقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجـه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر أن الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم أو بالفعل فى بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن أن يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال أصلا بخلاف القسم الثانى اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي أيضاً (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) أي الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو)

الشئ بصفة وبخلاف كونه قبل شئ آخر أو معه أو بعـده فانها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشيئين بالقياس الى الزمان وانه لايلزم من كونه بالفـعل من جميع الوجوه التسلسـل واندفع الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين

(قوله لان جميع مايمكن الخ) أى جميع مايمكن أن يتصف به في حد ذاته ولا يكون اعتبارا محضياً

(قوله أي الموصوف الخ) أشار به الى دفع مناقشـة وهو انه ان أريد المتحرك بالفعل فالحـكم لغو وان أريد بالقوة فالحـكم غير صحيح ووجـه الدفع أن المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك أن الموصوف بالحركة لابد أن تكون حركة بالفعل اذلا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة

(قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لوكان الشئ بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل أيضاً بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وأيضاً لابدا كل شئ من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل أقلها الاضافات مع الحوادث فيكون الشئ بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول أن التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثانى أن الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشى حكمة العـين للشارح وفيـه بحث اما أولا فلان كون الشئ بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات أيضاً فحينئذ لايتم قولهم هنالك الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه و لا لكان كونه بالقوة بالقوة الخ وكذا قول الشارح ههنا ويلزم أيضاً أن يكون بالقوة في كونه بالقوة اذلا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ماهو المبحث باعـترافهم كونه بالقوة فيما هو فى الاعتباريات اللهم الا أن يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخـلاف الفعل وأما ثانياً فلان الاضافات لما جوز أن تكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ماذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

[قوله أى الموصوف بالحركة] فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية فى قوله له حركة بالفعل

أي الحركة (أمر حصل له بعد ان لم يكن) حاصلا له عند استقراره في مكانه أو على حاله (فهو) أي ذلك الامر الحاصل بعد مالم يكن (كمال له) أي للمتحرك (اذ معني الكمال ذلك) هذا اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد أى معني الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات أو غير مسبوق بها كما فى الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لاتقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب أن تكون الحركة لائقة بصاحبها (وأنه) أي ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال أول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه ويجب أن يكون ثابتا بالقوة مادامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) أى المتحرك (مادام متحركا) بالفعل (فشيء منه) أى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) أى ذلك الكمال الاول انما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين أحدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وأمكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة

[قوله فى مكانه أو على حاله] الاول في الحركة الاينية والثانى فى غيرها

[قوله وقد يعتبر فى مفهوم الى آخره] كما فى تعريف اللذة بانه ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لايطلق الا بعد الحصول

(قوله وتوضيحه الخ) زاد فى التوضيح تصوير الكمال الاول والثاني في صورة جزئية وبيان كونه تعريفاً للحركة بالخاصة وبيان احترازات القيد

(قوله أي معني الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات الاجسام وليست عندهم كمالات قطعاً بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور الجسمية والنوعية أسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال أول للجسم الذي يجب أن يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث أن حقيقتها هي التأدي الي الغير والسلوك اليه تستلزم أن يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدى تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما أنها تقتضى أن يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد

(قوله ان حقيقتها هي التأدى) أي لازم لها ذلك كأنه نفس حقيقتها

(قوله تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادى فانه لايستلزم حصول مايستعد لشيء له وان كان يترتب عليه

(قوله تقتضي أن يكون شيء منها) أي بمحلها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كمالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضياً لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم أن يكون الزمان الذي هو مقدارها أن يكون شيء منه أيضاً بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كمالا لمحل الزمان الاول بل للحركة التى هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثانى بل المقتضى هى الحركة وماقيل ان الحركة يتقدم الآن الموصول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لاقوة بذلك الزمان بالنظر الى أجزاء الحركة زمان تمام الحركة فمدفوع بانك ان أردت أن الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان أردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لاينافي بعض أجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهي

[قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة] فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم أيضاً أن يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق أن الاستعداد سواء كان قريباً أو بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم أن يكون هناك شيء غير حاصل لكن لايستلزم أن يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لاتعلق له بالطلب وأما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التأدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث أن حقيقتها التأدي فليتأمل

[قوله وثانيتهما انها تقتضي الخ] فى ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما فى الاول فلأن الحركة تتقدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففى زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لاقوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض أجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن أن يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان أورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة فى مجموع الزمان لم يرد اذ الاتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه

فانه اذا وصل اليـه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقـد بقي من الحركة شئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وأخري بالقياس الى ما هو المقصود بها أما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعني التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة أصـلا وأما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض أجزائها بالقوة وبعضها بالفـعل فالقوة والفعل في ذات شئ واحد والحركة بمعني التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقـد انكشف لك أن الحركة كمال بالمعـني المذكور للجسم الذى هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية

(قوله فهوية الحركة) أي ماهيته الشخصية الموجودة في الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها

(قوله في ذلك الكمال الخ) أجرى بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال أول لا بالقوة في الكمال الثانى وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيما هو بالقوة فى تلك الصورة وبهذا ظهر أن تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما فى شرح التجريد كونه تخصيصاً من غير مخصص مخل لمنع التعريف

(قوله تخرج الكمالات الثانية) أى من حيث انها كمالات ثانية

فى المقصد الثانى وان أورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه أيضاً اذ لابد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شئ من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلا في المنتهي وحينئذ لا حركة كما يظهر بأدنى تأمل وأما فى الثاني فلثبوتها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدار لها قائم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة أيضاً فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدى الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معني لان يقال الحركة من حيث أن حقيقتها هى التأدي الي الغير يقتضى أن يكون شئ منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة فى هذ الاقتضاء نعم يمكن أن يجاب بأن الذى الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدار الها والتحقيق فى الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شئ منها لمحلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق فى الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم بها والجزء الذى هو بالقوة من الزمان ليس محـله الحركة الاولى لانها تنقضى بانقضاء الزمان بل حركة أخري فليتأمل

وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق أعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات أولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في أنفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من أحوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال أول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي أول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه) أي كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة أيضاً فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح أن يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة في شئ من عوارضه لا في ذاته (والا) أي وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) أي المتحرك (كمال) أي بحسب ذاته وصورته (أيضاً) كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة فى عارضه بل أريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) أي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معني وحاصل ماذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازاً عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهي لها الا بالوهم فليس هناك كمالان أول) هو الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهي ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ماقبله دون مابعده كانت الحركة السابقة

(عبد الحكيم)

(قوله انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع بعد كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالا لنفسها وهو ظاهر ولا لذوات الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود شئ منها بدون الهيولى الا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

(قوله ثم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض فى الحركة المستديرة كالحد المفروض فى الحركة الآنية فكما أن الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآنية المتصلة مالم يفرض أن لا تكون الحركة فيما بعده كذلك الوضع فلذا قال واعتبر ماقبله دون مابعده أى اعتبروا الحركة التى قبله

كالأول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هـذا منتهى بحسب الوهم دون الواقـع فيكون بمنزلة ما اذا عتبر حد من الحدود الواقعـة في اثناء مسـافة الحركة ويجعـل ذلك منتهي للحركة السابقة عليه ولا شـبهة في ان المتبادر من التعريف أن تكون الحركة كالا أول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة أسهل ممـا ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وأما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد أجيب عنه بأن ما أورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من

(قوله ولاشبهة في أن المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بأن أولوية مابعد للقوة فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف

(قوله بأن ماأورده الخ) أي التفرقة التي أوردها تدل على تصورها بالوجه الذي يتوقف تلك التفرقة والتصديق يوردها للاجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة في التعريف بتصور حقيقتها وتصوره بالحقيقة ليس أجـلى منها حتى يكون تعريف الشئ بما هو أخفى منها وجهان وجه أجلى لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هي أخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبماحررنا ظهر أن مافي الشرح الجديد للتجريد من أن هذا الجواب لايشفي العليل اذ لايدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن أن يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجـه الخفى أمور هي أخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها أجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى انتهى ناشئ من قلة التدبر لما عرفت أن حاصل الجواب المذكور ماذكره بقوله ويمكن أن يقال الخ افراد والحال قبول الثاني ليس بشيء

(قوله لان وقوعه الخ) ليس المراد ماهو الظاهر المتبادر من العبارة اذ يقع الشئ مرتين مع انه ليس بتدريج بل المراد أن الشيء المتصل في تفسير المطلق

(قوله وقد أجيب عنه بأن ما أورده الخ) قيل هـذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان يقال قـد يتصور شئ بوجوه بعضها أجلى وبعضها أخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى أمور هي أخفى من المعرف بالوجـه الجلى لكن أجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى وأنت خبير بأن حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة أسهل مما ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انمـا يفيد تصورهابالوجه فقول المعترض لايدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى في حيز المنع وأما الجواب الذى ذكره نفسه فلا يخفى ما فيه من التعسف

(أنها خروج من القوة الي الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما أن يكون دفعة أو لا دفعة والثاني هو المسمي بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوة الى الفعل اما يسيراً يسيراً أو لادفعة أو بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره علي تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيراً يسيراً هو معنى التدريج وتصور اللا دفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول فى الآن فان الامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هـذا أشار بقوله (فيقع فى تعريفـه) أي تعريف التدريج (الزمان وهو يعرف بأنه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازي أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن تصور الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسيراً يسيراً تصورات أولية لاعانة الحس عليها وأما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور فى الوجود لا في التصور فجاز أن تعرف

(قوله على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسما بعد الجزئين المتحدين مع الكل فى الحقيقة والاسم متقدما على الآخر بحسب الزمان وذلك الشيء واقع بالتدريج أي لا يمكن وجوده بحيث تكون أجزاؤه المفروضة مجتمعة وهـذا فى الحركة بمعنى القطع وأما فى الحركة بمعني التوسط فوقوعه بالتدريج وهو وقوعه فى آن بالنسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه فى آن آخر فتدريجه باعتبار النسب العارضة لها أى لا يمكن حصوله فى حدود المسافة وأما باعتبار ذاته فدفعي وبما حررنا من معنى التدريج اندفع الشبهة التى أوردها الامام في المباحث المشرقية حيث قال لى فى التدريج شك لان التدريج لا يكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شيء أو زوال شيء لشيء حادث آني وان يحصـل ابتداء وجوده ان لم يحصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آني وان لم يحصل بتمامه فذلك الذي بقى غير الذى حصـل لامتناع أن يكون الشيء الواحد موجودا ومعـدوما دفعة فليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية فالحاصل أن الشيء الواحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول الا دفعة نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال ان حصوله على التدريج على معني كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل في حين بعد حـين حصول الآخر وأما على التحقيق فكل ماحـدث بتمامه دفعة ومالم يحدث بتمامه فهو معدوم

(قوله فيلزم الدور) قد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوى المفسر بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه أرسطو فلا محذور وأنت خبير بأنه قريب مما ذكره الامام

حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سبباهذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (وبقولهم بالتدريج) أو ما في معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولايسمونه حركة بل كونا وفساداً ﴿المقصد الثانى﴾ ذهب أرسطو الى (أن الحركة تقال) بالاشتراك اللفظي (لمعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بها يكون الجسم أبداً متوسطاً بين المبدأ والمنتهي) اللذين للمسافة (ولا يكون فى حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهي (آنين) بل يكون في كل آن فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بأنها كون الجسم بحيث أى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبأنها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث أى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بأن تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور

(قوله وصفة) أى المراد بالكيفية المعنى اللغوي اذ كونها كيفية اصطلاحية لم يثبت

(قوله الذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصويره فيها سهل فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق

(قوله لايكون قبل آن الوصول اليه) لاخفاء فى انه لايمكن الحصول فى حد قبل آن الوصول اليه فلا فائدة في تعيينه الا أن يقال انه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد

(قوله وصفة) أشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه عبارة المتن

[قوله اللذين للمسافة] اشارة الى دفع الاعتراض بأن المبدأ والمنتهى ليس الامبدأ الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى التوسط الافي الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازاً والاقرب ان يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بأن المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان أريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التى لها مبدأ ومنتهي بالفعل وان أريد بهما ماهو أعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله فى التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظى لاالمعنوى ثم ان المتبادر هو المبدأ والمنتهي بالفعل كما أشار اليه المصنف واعلم ان فى الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها فى بحث الزمان فمن أراد الاطلاع عليها فلينظر فيه

مردود بأن هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما أشرنا اليه (وهو) أى الحركة بهذا المعني (أمر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس أن للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا في المنتهي بل فيما بينهما (مستمر من أول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهي وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تعقل فى الخيال أمراً ممتداً غير قار هو الحركة بمعني القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه أمر كلى ولا وجود للكليات

آن الوصول في امتناع الحصول فيه كحاله قبل الوصول

(قوله كما أشرنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

(قوله فان هذه الحالة توجد الخ) فانها توجد في آن هو منتهى لزمان السكون فى الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي عرضت لبعض الناظرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لابد أن يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان كونه فى المكان الاول سكون وأما المكان الثانى وانه محال لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الا بعد قطع لايحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بتوسطه

(قوله مردود بأن هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما أشرنا اليه هو الاشارة الي أصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيراً يسيرا تصورات أولية لا ان تصور الآن والقبلية والبعدية أمور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور فى التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب أيضاً بأن اللازم مما ذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة فى التصور على الحركة بمعني القطع وليس هذا توقفاً للشئ على نفسه ولا مستلزما له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تصورها على تصوها فلا دور أصلا تأمل

(قوله مستمر من أول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سيذكره فى ان تعدد المتحرك لا يقدح فى شخصية الحركة هو ان محركا اذا حرك جسما ما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصى اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل علة الحركة هناك هي القاسر أو قوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به أو العقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط أو بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتأمل حق التأمل

في الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول في حد معين وذلك الحصول أمر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايراً له فتكون الحركة مركبة من أمور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من أجزاء لا تجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط أمر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معني أنه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره فى الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهي الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا أمر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالى النقط فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض أيضاً (وهى بهذا المعنى) أي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستقرار) أى استقرار المتحرك فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه أو منتقلا اليه اما منافاته للأول فظاهرة وأما منافاته للثانى فلأنه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون)

(قوله والذي يليه الخ) أي الحصول الذي يليه يكون مغايرا للحصول الاول فتغاير الحدان

[قوله متتالية] اذلولا التتالى يلزم انقطاع الحركة

[قوله قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصله أن الحركة الباقية من أول المسافة الي المنتهى واحدة بالشخص لاتعدد في ذاتها وانما هو في عوارضها فالقول بأن الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة فهي متتالية فاندفع السؤال

(قوله على معنى الخ) لاعلى معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع

(قوله كالبياض الخ) يعنى انه آنى الوجود زماني البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة

(قوله وذلك الحصول أمر آنى غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضى والمستقبل فكيف يكون منطبقاً للحركة بمعنى التوسط التي هى موجودة عندهم وأجيب بأن عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعني القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

الحركة (ضداً للسكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (اليه) أيضاً (بخلاف من جعلها) أي الحركة (السكون في الحيز الثاني) فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم أن مبناه) أي مبني ماذكره من الحركة بمعني التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في أنفسها (وعدم تفاصلها) الى أمور لاتنقسم (أصلا بناء على نفي الجزء الذى لايتجزي وسنتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا أن جوهرا واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهي بل ليس هناك الا السكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول في الحيز الثاني وأما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد أن يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول

(قوله ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات ممايتوقف عليه بيان المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلا واحدا

(قوله انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعياً من غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من أن انتفاء التوسط في صورة انتقال الجوهر الفرد أظهر

(قوله فلا بد أن يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحد ان لابد أن يكون بينهما حاصل في المسافة فاندفع الشبهة التي أوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهى انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لابد أن يكون الجسم في مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون وأما المكان الثاني وانه محال أيضاً لان المكان الثاني لايحصل الجسم فيه قطعاً الا بعد حصوله في زمان فيكون مسبوقا بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط في تلك الحالة بين المكانين حاصل في المسافة المتوسطة بينهما فتدبر

(قوله وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعني التوسط على انتفاء الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط أصلا لا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط أصلا اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بأن يتصور عدة أجزاء مسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهي والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهي

مبـدأ تلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن أن يفرض فيها حـدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت أو خطوطا أو سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزى اما بالفعل أو بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما له فيما بين مبـدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تخالف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضـة التي لايمكن أيضاً فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن أن يفرض فيه آنات أخر * المعني (الثانى) للحركة هو (الامر الممتد من أول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمـنى القطع (ولا وجود لهـا الا فى التوهم) لاستحالة وجودها فى الاعيان (اذ عند الحصول في الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها) أى نسبة الحركة والاظهر أن يقال بطل نسبته أى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك أمر ممتد من مبـدئها الى منتهاها وبعبارة أخرى المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمـامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لهـا في الخارج

(قوله والاظهر الخ) انما كان أظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالاظهر اعتبار نسـبة المتحرك ممنوع فاندفع مايتوهم من أن للحركة نسبة الى المسافة كالمتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فأظهرية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع

(قوله وبعبارة أخري الخ) أشار بذلك الى ان مآل الوجهين واحـد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلا يمكن وجودها

(قوله والا كانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزى) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال التتالى على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالى كما أشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالى النقطة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر أيضاً جزءاً غير منقسم دفعاً للتحكم فيلزم الجزء هـذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالى ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذي المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

(قوله فلا يوجد هناك أمر ممتد الخ) اذ لو وجد لوجد نسبته في زمان وجوده

(قوله وبعبارة أخري الخ) قد يناقش بأن الظاهر من قوله وبعبارة أخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عنـد الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بأن نسبة المتحرك الي الجزء الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني

أصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهي فالحركة اتصفت حال الوصول بأنها وجدت فى جميع ذلك الزمان لا فى شئ من أجزائه قلت حصول الشئ الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد أن يكون مغايراً لما يحصل في الجزء الثانى لامتناع أن يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك أشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع أن يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع فى الخارج (نعم) لها وجود في الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) أي نسبة المتحرك (الى الجزء الثانى) الذى أدركه (في الخيال قبل أن تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذي ترك (عنه) أي عن الخيال (تخيل أمر ممتد) يعنى أن للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي أدركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت

(قوله فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول أيضاً بأدنى تغير بأن يقال اللازم من ذلك الوجه أن لا تكون موجودة بين الحصول في الحيز الاول والثانى لا أن تكون موجودة أصلا لجواز أن تكون موجودة حين الحصولين حصول الشئ الواحد فى نفسه بخلاف ما اذا كان مركباً من اجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه فى زمان واحد آخر في زمان يكون حصول جزء منه بالتدريج وان كان في الحقيقة حصول أشياء متعددة

(قوله لان الحاصل فى الجزء الخ) هذا انما يتم لو كان للزمان أجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلا واحدا فهناك حصول واحدا غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل انقسامه حصل حصولان يحكم العقل بامتناع اجتماعهما لو وجدا في الخارج كما فى الزمان

(قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعني القطع يوجد في زمان يحده آنان آن الحصول في المبدأ وآن الوصول الى المنتهي فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفاً ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان أردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان أردت أعم من ان يكون آنا أو زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وأنت خبير بأن قول الشارح قلت حصول الشئ الواحد يدفعه

(قوله فانه لما ارتسم نسبته الخ) قال الشارح في حواشي حكمة العين يتصور حصول أمر ممتد من أول المسافة الى آخرها فى الذهن بوجهين أحدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخري فيحصل أمر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما أمراً ممتداً واحداً والثاني ان يقال حصولها معاً صار معداً للذهن بحصول أمر ممتد فيه

فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على أنهما شيء واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) أمر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا أو دائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرئية مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك (وأنت تعلم من هذا) الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها (أن قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع أن يكون) هي أمراً (وهميا) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز أن يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه أمراً وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعني القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها أيضاً وجود فيكون هذا معارضا لأدلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق أن الموجود من الحركة والزمان أمر لا ينقسم في امتداد المسافة وانهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه ﴿المقصد الثالث﴾ فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى أن معني وقوع الحركة في مقولة هو أن تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع أو لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو أن ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد

(قوله فيشعر الذهن الخ) بحسب اتصال احدي الصورتين بالاخرى ويجوز أن يكون حصول الصورة الثانية بدون زوال معدن الفيضان أمر ممتد فصل واحد في نفسه

(قوله هي الموضوع الحقيقي) أي المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذا كما في قولهم السواد في الجسم ظرفية المحل للحال

(قوله لان ذلك السواد الخ) أي السواد الذي فرض متحركا سواء كان الحركة من نوع الى نوع أو من

(قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعاً] قيل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من

قطعا وان بقي ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه أيضاً وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى أن معني وقوعها في مقولة هو أن تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو أيضاً باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك أن التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معني وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف الى صنف أو من فرد الى فرد (وهي) أي المقولات التي تقع فيها الحركة (أربع) كما هو المشهور (* الاولى الكم وهو) أي وقوع الحركة فيه (على أربعة أوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد أو بطريق الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء أولا

صنف الى صنف أو من فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه أو النوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصة الجنس أو النوع مع انعدام الفرد

(قوله بل في صفته الخ) أي بل التبدل في صفته بأن حدثت بعد مالم تكن حادثة فيه أوجدت صفة مالم يكن ليس حركة

(قوله ان تلك المقولة) فانظر فيه ظرفية العام للخاص

(قوله ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية

قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذلا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل أنواعه مناف له قطعاً

(قوله والمفروض خلافه) قيل لا نسلم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعني متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الي كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافي هذا الفرض

(قوله والصواب ان معني وقوعها الخ) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وسنتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى

والثاني اما ان يكون بانفصال شئ أولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته) أي يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) أى ظاهر مكشوف (أنه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء أو ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وأيضاً فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) أصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقي مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) أخرج بعض الهواء و (أحدث في الهواء) الباقي (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج أيضاً (ثم أوجد فيه) أى في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفا فصغر حجمه) أو عاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص (فدخل فيه) أى فى ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا أيضاً (فهذا) الذى ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطى) ويثبت (انيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته (واما لميته) أي لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيولى ليس لها فى ذاتها مقدار) ومالا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها

(قوله ليس لها في ذاتها مقدار) بناء على ماتقرر فى محله ان الهيولى في نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهرى أعنى الصورة الجسمية فنى نفسها ليس له مقدار أصلا فاقيل بانه يجوز أن لا يكون لها مقدار شخص في نفسها فلا ينافى أن يختص بدرجة من المقادير وأجيب بانه لا يضر لان الهيولي اذا لم يقض مقدارا شخصيا يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدوجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولي الفلك مع بطلانه عندهم كلا ناشئ من عدم الاطلاع على مقالهم ان مادة الفلك لا تقبل الا مقدارا معيناً بناء على انها لا تقبل الا صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضي مقدارا معيناً فلا منافاة بين القولين

[قوله وأيضاً فالقارورة الخ] وأيضاً فالآنية اذا ملئت وسد رأسها وأغليت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا فى الماء وازديادا فى حجمه بحيث لا تسعه الآنية فتنصدع

(قوله أو عاد بطبعه الخ) يرد على ما ذكره المصنف انه يقتضى ان لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فأورد الشارح المحقق قوله أو عاد بطبعه الخ دفعاً للسؤال عن أصل المسئلة

(قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها) ان قيل مرادهم بأن الهيولى لا مقدار لها فى نفسها انه

على سواء (فقد تكون) الهيولى (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب مايعدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار أكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو أصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها فى ذاتها (أن يكون الكل كذلك) أى أن يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز أن يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لأسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (أو) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم فى الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة فى الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقداراً مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بأن مادة الافلاك لا تقبل الا مقداراً معينا ينافى القول بأن الهيولى لا مقدار لها فى نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه) أى من تحقق المصحح (تحقق الأثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز أن يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الأثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزءاً يستحيل أن يكون مقداره مساويا لمقدار كله أما اذا انفصل أمكن أن يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى أجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز أن تكون قطرة من البحر حال انفصالها

(حسن چلبى)

لا مقدار لها شخصيا فى نفسها فلا ينافى ان يخص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى اذا لم يقتض مقداراً شخصياً فى نفسها يكون نسبتها الى أشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية فلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بأن صورته النوعية مانعة

[قوله فيتجه عليهم الخ] ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره يكون لا محالة لقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لا اتصافها بالفعل بذلك المقدار ولا يقدح فى هذه القابلية التى ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال فى الجواب يجوز

عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل) يعني أنه انتقاص حجم الجسم من غير أن ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته (واعلم أنهما) أي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو أن تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (ويداخلها الهواء) أو جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو أن تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) أي يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) أى الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الي التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) أي رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) أي المذكور أعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ماقيل ليس في جميع الاقطار اذ لايزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه)

(قوله قابلة لمقدار كلية البحر) قالوا لا استحالة في ذلك أو أفاد اليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمي لاينفع

(قوله على ماقيل الخ) اشارة الى أن الزيادة في الطول متحققة الا انها غير محسوسة

(قوله لا يزداد به الطول) أى زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد في جانب الرأس والقدم قابلا غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة في جميع أقطار الاجزاء الاصلية والسمن لايزيد في أقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النمو مع الهزال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع اذ السمن لايزيد في قطرين بل أقطار الاجزاء الاصلية

ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لايتجاوزه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما أشرنا اليه آنفاً

(قوله اذ لايزداد به الطول] رد هذا بأن السمن قد يعم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد في الطول أيضاً وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التى هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد في الاجزاء اللحمية وحينئذ يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد الاجزاء في الطول أيضاً أم لا اذ ليس الازدياد به في اقطار الاجزاء الاصلية أعني العظام فتأمل

أي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ماينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا أحدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان أجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه ثم ربما تحرك كل واحد منها في اينه أو وضعه أو كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد أجيب عنه بأن الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة أقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحداً في نفسه فالصواب ماقاله المجيب

(قوله ان الزيادة) أي الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر مايتحلل

(قوله اذا حدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة في الجسم المعين والحرارة

[قوله في اينه أو وضعه أو كيفه) فان الحركة الاينية تستلزم تبدل القوام لان الاجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية في القوام واللون تحركت في الكيف أيضاً فكلمة أو لمنع الخلو

(قوله فالصواب ما قاله المجيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية في المقدار تدريجاً والمتحرك في باقي الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبر في التشخص والا لزم انعدام الشخص آناً فآناً فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتهما متصلا واحدا مع عدم الحركة في الكم على ماوهم بخلاف ما اذا لم يصر المجموع متصلا واحدا في نفسه بل اذا كان انضمام أجزاء بأجزاء مع ربوط المفاصل

[قوله فالصواب ما قاله المجيب] فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بعينه متقدر بمقدارين في زمانين أولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئاً واحداً مع انهما متقدران بالمقدارين في الحالتين فلم يكن هناك حركة لمقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدراً بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتقدر متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة في المقدار أصلا

والا

فالقول ما قاله الامام واعلم أنه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه أن يعد السمن والهزال منها أيضاً ﴿ الثانية ﴾ من المقولات التي تقع فيها الحركة (الكيف وتسمي الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فقد انتقل الجسم من كيفية الى أخرى على سبيل التدريج فلا بد ههنا من أمرين أحدهما انتقال الجسم من كيفية الى أخرى وثانيهما أن لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من أنكر ذلك) أي انتقال الجسم من كيفية الى أخرى فالحار عنده لا يصير بارداً ولا البارد حاراً (وزعم أن ذلك) الذي يدرك من انقلاب أحدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيراً وانقلابا في الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لأجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) أي هذان القسمان من الاجزاء أعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) أي في ذلك الجسم (دائما الا ان مايبرز منها) أي من تلك الاجزاء (يحس بها) وبكيفيتها (وما كمن) منها (لايحس بها) وبكيفيتها وهؤلاء أعني أصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لايوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه مايكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتي يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد) جداً (بل وفى الجمد) أيضاً (وأنه ضروري البطلان ومع ذلك) تنبيهك على بطلانه ونقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في

(عبد الحكيم)

(قوله فالوجه ان يعد الخ) فعده العلامة فى شرح القانون منها وعبارة كتاب النجاة أيضاً تشير الى ذلك ولعل القوم انما تركوا ذكرها لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلي في الكمية لاتعداد افرادها

[قوله بل كمون واستتار] أشار بالعطف الى أن معنى الكمون انحصار الاجزاء في باطن الجسم لامداخلة فان تداخل الجوهرين باطل

(قوله ان الاجسام) أى العنصرية

[قوله من جميع الطبائع المختلفة] أى الطبائع الاربعة

الماء البارد (فمن أدخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره) أي بحر باطنه (أو بقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وأيضاً فان شرراً اذا صادف جبلا من كبريت صير كله ناراً) مشاهدة (ونعلم بالضرورة بان ذلك) الذي نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامنافيه) كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب أن يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالتخليط الي ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه ناراً ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال أيضاًباطلة كمالايشتبه على ذى فطنة وحينئذ

(قوله وذهب جماعة الخ) ووجه الضبط ان مانرى خارجا بعد ان لم يكن اما لمحافظة أجزاء نارية أو لمخالطتها فتلك النارية اما أن يرد عليه من خارج فاما ان حدث الآن أو كانت موجودة كامنة فظهرت والاستحالة مذهب جمهور الحكماء وباقي الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من أصحاب الخليط القائلين بان كل جسم مختلط من جميع الطبائع الاربعة وليس المراد أن ههنا ماسيجيء وهو الخليط من كل شيء جسم وحيز وغير ذلك

(قوله الى أن الحار مثلا اذا صار بارداالخ) وكذلك انما يصير باردا بدخول أجزاء باردة فيه من خارج

(قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) أما الاول فلانه يلزم من ذلك أن لا يصير الجسم الذى صار بارداً بعد ذلك حارا لان الاجزاء النارية قد فارقته سابقاً وأما الثانى فلان شررا اذا صادف جبلا من كبريت يصير باردا مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره وأما الثالث فلان أجزاء الكل أطلق عليه تسامحاً والاولى مافى عبارة الشفاء اختصاص أجزاء المفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيما سيأتى صريحة فى اثبات الحيز للحيز لقلنا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء

[قوله أو يقل برده] فى بعض النسخ يقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف أى عنده وفى بعضها بقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحره ثم ان ماذكره تنبيه على حكم ضرورى فلا يقدح مايقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة فى الباردة التى غلبت على الحارة بحيث لا يدرك وأما ادراك باطنه أبرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

(قوله وهذه الاقوال أيضاً باطلة) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بلزوم اطفاء الماء لتلك الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته أو مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لايصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه في بحث الكون والفساد وحينئذ يتصعد بطريق البخار

فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى أخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ﴿ الثالثة ﴾ من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لايخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى أمور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع وكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابى قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفي حركة كل جزء منه) أى من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فنهم من قال لاجزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) فى الخارج مالا وجود له فيه (بل ذلك) أى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (أمر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) أو المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم أن يكون الفلك أيضاً متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها وايونها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع أنها

(حسن چلپي)

(قوله اما حاوية واما محوية) على سبيل منع الخلو

(قوله فعليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات فى نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها فى نفس الامر يكفى في اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا على ان في الفلك مبدأ ميل مستدير بأن أجزاءه الفرضية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز أولى من العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتى تفصيله

(قوله فان قلت اذا كان كل واحد من أجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى) لانزاع في ان القطبين لايتحركان أصلا وعدم الاستثناء لشهرة أمرها

(قوله وأما الكواكب) وكذا أفلاك التداوير

حركة مكانية يتبدل بها أمكنته بلا شبهة ﴿ الرابعة ﴾ من تلك المقولات (الاين وهو) أى التحرك فى الاين (النقلة التي يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا أطلقوا الحركة أرادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات أهل اللغة أيضاً وقد تطلق عندهم علي الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة وهي أن يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ المسافة الي منتهاها أين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر علي أين واحد وان كان له أيون متعددة فاما أن يستقر على واحد من تلك الايون في أكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما أن لايستقر فلا يكون في كل أين الا آن واحد ولا شك أن تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد في ذلك الزمان شئ من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بأن يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها أين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهي لكنه غير مستقر بل تختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الايون بحسب الفرض وكما أنه لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة أصلا كذلك لا يمكن أن يفرض فى ذلك الاين المستمر أينان متصلان بل كل أينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن أن يفرض بينهما أيون أخر كما أن نقطتين مفروضتين علي خط يمكن أن يفرض بينهما نقط أخري فلا يلزم تتالى الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف

﴿ حسن چلپي ﴾

(قوله وان كان له أيون متعددة فاما ان يستقر الخ) وأيضاً تلك الايون اما غير متناهية ويبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية ويبطله لزوم تناهي أجزاء المسافة مع انه باطل عندهم

[قوله وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة] فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان واحدة نوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان أراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله تعالى فمما يأباه العقل اذ القول بان للمتحرك فى الالوان لونا واحدا من أول الحركة الي آخرها مما يأباه الضرورة الحسية ألا يري انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الي النيلية الي البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاقى بل ضرورى وأيضاً كيف

كيفية واحـدة غـير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية أخـرى مفروضة ولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية غـير القارة كيفيتان متصـلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن أن يفـرض فيما بينهما كيفيات أخر كما أن كل آنين يفـرض في الزمان يمكن أن يفرض بينهما آنات أخر فلا يلزم شئ من المحذورات (وباقي المقـولات لا يقع فيها حركة اما الجوهـر فلا شـك أنه تتبدل صورته) بصـورة أخرى لكن هـذا التبدل دفعي لاتدريجي كما سيأتي فيكون من قبيـل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر (ومنعه) أي منع تبـدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لا كون ولافساد في الجواهر والتبـدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانـكر الكون (وسلم الاسـتحالة وهو) أي ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقيـة) من العناصر انما حصلت من النـار (بالتكاثف) أعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منـه والارض اكثف من المـاء (أو الارض والباقيـة) تـكونت منها (بالتخلخل) أي برقـة القوام (أو هو) أى ذلك الواحـد (متوسط) بـين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء أوالهواء (والبواقى) تـكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معافان فرض أنه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض أنه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة)

(حسن چلبي)

يدعى هـذا فى الحركة فى المبادى التى هي من باب الحركة فى الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها فى الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحـدة غير قارة كما فى سائر الكيفيات مما لا يعقل أصلا اللهم الا أن يقال الانتقالات الواقعة فى المبادى ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة فى الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه الا أن الظاهر من كلامهم خـلافه والحق مانقل عن الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحـدة الشخصية وانه لاشك فى تجنب العقل عن قبول هذا الكلام

[قوله ففي كل آن يفرض يكون له كيفية أخرى مفروضة] أي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشى حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لايمكن تبدل النوعيات ولو فرضا لان اختلاف نسب الشخص لايجعله مختلفاً نوعا واعلم انه لايلزم من هذا التبدل الآنى أن يكون كوناوفسادا لانهما حصول صورة جوهرية وزوال أخرى لا حصول عرض وزوال آخر

العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل (محفوظة) ثابتة (في الاحوال كلها) أي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور أصلا بل في الكيفيات (وابطله) أى قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) أنه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل مايصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) أعني تبدل الصورة بصورة أخرى تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (الى قولنا بعض مايصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا * الوجه (الثاني (اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصرى كالماء مثلا (بحيز طبعا) أي بحيز معين من أجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون (لصورته) أي صورة ذلك الجزء (وهذا أعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (أيضاً انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لا يجوز أن يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد أن الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة فى احياز متباينة ولا يجوز أن تستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت أجزاء العنصر حاصلة فى احيازها ولا بد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولا سبب سوي أن الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصوراً بصورة أخرى

(قوله وهذا أيضاً الخ) نقل عنه قدس سره لو كان لفظة أيضاً متقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهراً أى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا لايتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة

[قوله وهذا أيضاً انما يتصور الخ] نقل عنه انه لو كان كلة أيضاً مقدمة على قوله وهذ لكان معناها ظاهراً أى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد نما يتصور اذا كانت حادثة

(قوله لكونه متصورا بصورة أخري حالها على قياس هذه الصورة) أي لكون الجزء من الجسم متصور ا بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة

حالما على قياس هـذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له (وجواب الاول أن الاصل) ان أخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عنـدنا فلا يلزم صدق العكس (وان أخذ حقيقيا صـدق وكان العكس كذلك) أى حقيقيا أيضاً (ولا يلزم) من صـدق العكس حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) أي الموجب الجزئى الخارجي (أخص) من الموجب الجزئى الحقيق ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) أى فلا يفيد البيان المذكور أن في الخارج جسما موجوداً يصح عليه الكون والفساد لجواز أن تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجيـة التى تدعيها (و) جواب (الثانى منع وجوب الحـدوث) لجواز أن يكون مخصص الاجزاء باحيازها أمراً مفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز أن يكون المفارق متعمداً على وجه يقتضى ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين (بل المعتمد) فى ابطال نفي الـكون والفساد

(قوله ان أخذ خارجياً) أى يكون الحـكم على الافراد المحققة فى الخارج

(قوله عندنا) هم أهل الـكون والفساد

(قوله وان أخذ حقيقياً) أى يكون الحـكم على الافراد المقدرة سواء كانت متحققة فى الخارج أولا

(قوله فلا يفيد البيان الخ) فيـه أن المطلوب امكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الامكان لان الحـكم فى القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقية كلية على ما بين فى محله

(قوله لجواز أن تصدق الموجبة الخ) أي بعض الافراد المقـدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهي العناصر فلا تصدق السالبة الـكلية الخارجية أعني لا شيء مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الـكون والفساد ثم ان عبارة الشفاء هكذا ان الاجسام التى فى طباعها أن يقبل الكون والفساد في طباعها ان تتحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن أحسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيطة قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على من له لطف قريحة انه لا معنى للترديد المذكور فى المتن على هذا البيان ولعمرى انه يطلب التفسير بتغيير عبارته ومفاسده أكثر من ان يحصى

وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومتحيزا في جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فلما تبدل صورته المائية صورة هوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء فان سئل لماذا كان في ذلك الجزء من حـيز الماء حال كونه متصورا بصورة مائية أجيب بانه قبل ذلك متصور بصورة أخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس انما لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجياً لان الكاذب جاز أن يستلزم الصادق

هو التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتي) في الموقف الرابع (ثم نقول) في بيان ان تبدل الصورة باخري لا يجوز أن يكون تدريجيا فلايكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لاتقبل الاشتداد) بان يتحرك محل الصورة الى صورة أقوى منها (ولا التنقص) بأن يتحرك محلها الى صورة أضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينقل محل الصورة الى صورة أخري يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى أقوى أو أضعف أو مساوية (لان فى الوسط) أى فى وسط الاشتداد أو التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى (ان بقي نوعه) أى نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير فى الصورة) أى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه أو شخصه

(قوله هو التجربة الخ) أى بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لابد للآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لاينبغى أن تكون جوهرا واحدا باقياً عن صورة نوعية تستحيل فى الكيفيات

(قوله ان بقى شخصه) سواء كان مختلفاً بالنوع للمستقبل اليه أو موافقاً له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد أيضاً

[قوله لم يكن التغير في الصورة] لان تغير الصورة يتبع تغير النوع

(قوله ان بقى نوعه) الضمير راجع الي الصورة بتأويل الجوهر أى بقى النوع الذى حصل بتلك الصورة

(قوله لكان أشمل) أي لكان البيان أشمل ولعل وجه الاقتصار على النوع ان الانتقال التدريجى انما يتصور في الصور النوعية وهو انتقال جوهر من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو في الصورة الجسمية بناء علي انها طبيعة نوعية وذلك الانتقال دفعي لانه لايكون الا بالفصل والوصل وهما آنيان

[قوله وان لم يبق نوعه] أي ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة لامتناع النوع مع بقاء الصورة

(قوله ينقلب بعضها الى بعض) بان ينتفى صورة بعضها ويوجد بدلها صورة أخرى

(قوله بحسب ذاتها بل في لوازمها) المفروض في كلام المصنف بقاء النوع لابقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لاالذات الشخصية وباللوازم مايعم المشخصات كما لايخفى

[قوله لكان أشمل] لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وأيضاً لو قيل ذلك لم يحتج فى ترتب الجزاء الى تقييد كما احتيج في كلام المصنف

[قوله وان لم يبق نوعه أو شخصه الخ] فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكاملة وقبول صورة أخري أشد منها فعدم الصورة لاينافي ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية أشد يمنع انه استحالة في التحقيق ولم يستقم قوله فى الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذلابد أن يحصل الخ

كان

كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا انتقصها ولا الحركة فيها اذ لابد ان يحصل عقيبها صورة أخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها مايوجد في أكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلافصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات وأجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون

فحينئذ يلزم عدم الصورة فى الوسط فلا تكون حركة لامتناع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقض وعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف وثم مقدمات خارجية والشارح أرجع الضمير الى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع وحينئذ يكون قوله فى الصورة من وضع المظهر موضع المضمر

(قوله اذلابد الخ) بتحقق الانتقال فى الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولا الحركة فيها كما يظهر بالتأمل

(قوله زمان خال الخ) فيه ان بقى احتمال اسم بالابطال لوجوده فى الحركة الواقعة في المقولات الاربع هو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بأن يكون في كل آن يفرض في ذلك الزمان صورة من غير تتال وابطاله بانه يلزم أن يكون بين جوهرين وجوهر امكان أنواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا

(قوله كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها فى ذلك الخالي عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال

(قوله ونقض الخ) وتقرير النقض ظاهر لايحتاج الي البيان

(قوله وأجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لالاجل ان الحركة غير موجودة فى الزمان الخالى عن الصور فان الانتقال التدريجى فى الصور موجودة ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجي متخلل للزمان الخالى

(قوله بأن بقاء الموضوع) يعنى ان الحركة في الكيف مثلا حركة في أمر خارج عن المتحرك يسأل في نفسه أو بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها

[قوله وأجيب عنه بأن بقاء الموضوع] حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفى هذا الجواب نظر لانه رجوع فى المآل الى الدليل الثانى أعنى قوله وأيضاً فبمبدأ الحركة والنقض ليس الا على الدليل الاول ويمكن أن يجاب بأن بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة فى الدليل الثاني مبنى على انتفاء الصورة المعينة وفى الاول على انتفاء الصور كلها على ان فى الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وأيضاً وجهاً آخر فتأمل

الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم أو المادة ولا وجود لشئ منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو أنه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم أن لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بأن الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا ما مر من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة

متقومة لمحلها فى الخارج فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود فى أثناء الحركة صوراً متعددة فى الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال لموجود فى الخارج أمر واحد سيال قابل للقسمة الى غير النهاية بين كل صورتين اثنين صورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل اليه أنواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه في الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم أيضاً على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيما نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين أمراً محصلا ليس بالفرض ولا كذلك في الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع وعلى هذا التقدير لا يرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله ولا محيص الخ وينـدفع ما قيل انا لا نسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الاين والكم وكونهما غير مقولة له لا يستلزم ذلك لانه لا يمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال بمحال التنقل فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثانى وهم

[قوله وعن سائر الاعراض] فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين أيضاً مما يستحيل بالضرورة أما الاول والثانى فظاهر وأما الثالث فلأن حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن أمر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين ثم المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها وأما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا

سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لابد أن يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها (وأيضا فمبدأ الحركة) أي ماتقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لامحالة في زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لا وجود لها) فان المادة لاتتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع أن تحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بأنها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة أخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة أخرى فلا حركة أصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لاتتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال (وأما المضاف فطبيعة

(قوله انما يكون بصور متعاقبة) كالبيت فانه متحصل بدعائم متعاقبة لا بدعائم معينة

(قوله وهذا الجواب الخ) لو قرر الجواب ان الهيولى ليس بمحصلة الا بالصور المعينة أما لو قرر بان الهيولى مع احدى الصور نوع محصلة وبالصورة الأخرى نوع آخر وليس في شيء من تلك الانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة مخصوصة الفعل وههنا اما مخصوصة القوة أو مخصوصة الفعل فلما بني على تلك المقدمة قال الهيولى مع كونها متحصلة في نفسها بتوارد الصور لا بد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجيا

(قوله لما كانت كذلك) أي لما كانت وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لا يستلزم ان يكون متحصلة في نفسها فانهم قالوا انها متحصلة في نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطارى لا يقدح في شخصها حتى ذهبوا الى أن العناصر والمواليد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها بتعدد تلك الاجسام والهيولى بالنسبة اليها خشبة ملون بألوان متعددة فان تجزيتها بتلك الالوان لا يصير وحدتها الشخصية

[قوله ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده الخ] فيه بحث لان الافراد المتبدلة هي الافراد الفرضية لا الحقيقية والا يرد الترديد السابق كما تحققته هناك فكما أن المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفاء المحل

(قوله وللبحث فيه مجال) اذ يجوز أن يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة أخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهيولى تابعة

غير مستقلة) بنفسها في المفهومة (بل) هي (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للأشد والأضعف قبلهما) المضاف أيضاً (والا فلا) يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقاً لأنها لو تغيرت بلا تغير في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدي المقولات الأربع وقعت الحركة فيها تبعاً لها كما اذا فرض ان ماء أشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته أضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة أعني الأشدية الى نوع آخر منها أعني الأضعفية انتقالا تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته في معروضها الحقيقي أعني

(قوله غير مستقلة بالمفهومية) أي لا يعقل الا عارضة لمقولة أخري فالمعروض لمقولة أخرى معتبر في ذاتها فلا يعرض لها حكم من الاحكام بالذات فضلا عن الحركة لان أقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فارتفع النقض والمنع قوله الآتي في الشفاء ان التضاد لا يعرض الاضافة فان الاضافات طبائع مستقلة بأنفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان أقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فاما كون الآخر ضدا لا براد كالحار والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان تكون في الحكم أيضاً تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا لكنه في طبيعياته وأما مقولة المضاف فيشبه ان يكون الانتقال فيها أي هو من حال الى حال دفعة وان اختلف في بعض المواضع فيكون التغيير في الحقيقة واقعاً في مقولة أخرى عرضت لها الاضافة والاضافة من شأنها ان تلحق مقولات أخرى ولا تحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف عرض للاضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فان الاول ان لا يقع الانتقال مطلقاً في الاضافة الا تبعاً لمقولة أخرى والثاني يدل على الانتقال ولو نفي فيها بالذات يعدم كونها عارضة للموضوع بتوسط مقولة أخري واذا كانت عارضة بتوسط مقولة أخرى كانت الانتقال فيها بتبع تلك المقولة فالحكم بانها غير مستقلة حكم أكثري لان عروضها بتوسط المقولات أكثر

للصورة في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولي للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله لا تحصل موجودة الا بصورة معينة ويدل عليه أيضاً اطباقهم على قدم الهيولي شخصاً مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحينئذ لا يتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز أن تحرك في الصور الشخصية وههنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولي في الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولي في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقاً

السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان أعلى ثم تحرك في الاين حتي صار في مكان أسفل أو كان أصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتي صار أعظم مقداراً منه أو كان على أشرف أوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو أخس أوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور أيضاً من اضافة الى أخرى تدريجاً وتبعاً لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات بأعيانها مع تغير متبوعاتها في أنفسها لا يتصور أيضاً انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في أنفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية شئ وحينئذ نقول لم لا يجوز أن ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجاً فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك (وامامتي فقال) ابن سينا (في النجاة ان وجوده للجسم يتبع الحركة) أي ثبوته له بتوسط الحركة فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز أن يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا ان كل حركة فهي في متى

[قوله ان وجوده للجسم] خلاصته ان متى كل جسم تابع لحركته في الوجود واذا مالا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم في متى كانت تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متنوعة لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معاً وحينئذ اندفع الاعتراض كما لا يخفى

[قوله كل حركة فهي في متى الخ] يعني ان لها متي لان كل حركة حاصلة في زمان فلو كان في متي حركة لكان للمتى الذي فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه أي يكون حصول هذه الحركة في زمان واقعاً في حصول شئ ما في زمان فيكون للزمان زمان لان الزمان الثاني تابع للحركة الواقعة في متي يزيد بزيادتها وينتقص بانتقاصها ويتفاوت بسبب سرعتها وبطئها في الطول والقصر بخلاف زمان المتى الذي وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذي هو متاه وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله ومنقوض بالاين والوضع) وقد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضاتها في الاحكام وأنت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية

فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بأنه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية (و) قال (في الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ (الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان أجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثانى وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج فى الانتقال ويرد عليه أن الفاصل بين أجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا أيضاً ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من أحدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا أيضاً لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه أن يكون حال متي كحال الاضافة فى أن الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال فى شيء آخر من كم أو كيف فيقع التغير فى ذلك الشيء أولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه أشار بقوله (وهو) أي متى (كالاضافة) في قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه

(عبد الحكيم)

(قوله ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون الخ) يريد ان الانتقال الحاصل فى متى بطريقين أحدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعي لان الزمان متصل واحد في نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تكثر فيه فضلا عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل فى الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعياً وعلى هذا اندفع الايراد المذكور بقوله ويرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آنياً فالانتقال من متى آنى وان كان تدريجياً فتدريجى فلمخص كلام الشيخ فى النجاة انه لا يقع الحركة فى متى بالذات وفى الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعي والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغير انه لا اشتباه من كلام الشيخ وانه غير متحير في وقوع الحركة فى متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين

(قوله فلا يستقل بالمفهومية) أى لا يعقل عروض شيء الا بعد اعتبار التغير في شيء فلا يكون مستقلا بالحركة

(قوله وقد عرفت ما فيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه

(وكذا الملك) فانه أيضاً مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار (وأما) مقولتا (أن يفعل وأن ينفعل فأثبت بعضهم فيهما الحركة وأبطل) قول هذا المثبت (بأن المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا

(عبد الحكيم)

(قوله وكذا الملك فانه الخ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقاً وفي الشفاء اما قوله الجدة فاني الى هذه الغاية لم أحققها والذي يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الي ما يشمله ويلزمه في الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو بضم الحاوي وفي المكان فلا يكون فيها على ما أظن لذاتها وأولا حركة وأورد عليه ان تبدل السطح الحاوي حركة اينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى أحدها بالذات والى الآخر بالعرض والجواب ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة في نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الاخرى وان كانت ذاتية

(قوله فأثبت بعضهم الخ) قالوا ان الشيء قد لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيراً يسيرا الى ان يصير يفعل وينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك القدر حينئذ مثل السواد فان غاية السواد كون الشيء قد يتغير من ان لا يكون ينفعل بالحيز وينفعله الي ان ينفعل بالحيز أو يفعله ويكون ذلك قليلا وان الانفعال قد يكون بطيئاً فيتدرج يسيراً يسيراً الى أن يسرع ويشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست في الفعل والانفعال بل في اكتساب الهيئة التي بها يصح ان يفعل وان ينفعل وعن الثاني ما سيأتي من انه لا بد في ذلك الانتقال تخلل سكون والا لزم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيراً يسيراً ولا في ان يفعل ان ينفعل .

(قوله ومن المحال ان يكون الشيء الواحد الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الي شيء وبين التوجه الى ضده فالصواب ما في الشفاء انه لو كان التسخن باقيا حين الانتقال الي التبرد ومعلوم ان الانتقال الى التبرد من طبيعة التبرد والبرد أخذ من طبيعة التبرد لزم ان يكون عند قصر الخ يقصد الرد معاً وهذا محال

الحال في التسخين والتبريد ولقائل أن يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز أن ينتقل المتسخن من مرتبة الى أضعف منها وهكذا الى أن يصل بالتدريج الي مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في أثنائها بل عند انتهائها (والحق أنهما) أي الحركة فيهما (تبع الحركة) في غيرهما لانهما أيضاً حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (أما في القوة ارادة كانت أو طبيعة أو في الآلة واما في القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال أولا اما في الارادة أو في الطبيعة أو في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك وأما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً فتقع الحركة فيه أولا وتتبعها الحركة في الفاعلية وأنت خبير بان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة في المقولتين تبعاً ﴿ المقصد الرابع ﴾ العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية

(قوله ولقائل ان يقول) يعني ان هذا البيان انما يتم في صورة الانتقال من التسخن الى التبرد اما في صورة الانتقال من شديد الى التسخن ضعيف فلا توجه حينئذ الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان في محل واحد فالتوجه اليها توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما (قوله لانهما أيضاً الخ) الصواب لانهما لا يعقلان الا تابعين لقوله فهما تابعان لتلك المقولة في الانتقال الدفعي والتدريجي (قوله العلة للحركة الطبيعية الخ)أي الحركة الطبيعية الموجودة في الاجسام أي حركة كانت لما سيجيء من قوله وهكذا نقول في الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لابد من علة تامة يقتضي وجودها اقتضاء تاما فتلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وماقيل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء فندفع لان الكلام في الحركة الموجودة

(قوله ولقائل أن يقول الخ) وأيضاً الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لاتكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لاتكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

(قوله ليست هي الجسمية) أي ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو ظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلية بأي معنى نفي عن الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والا خرج الكلام عن سنن الانتظام وأنت خبير بان الطبيعة مع

والا

والا دامت الحركة بدوامها أي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها (وأيضاً فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما (وأيضاً فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها في الجهة) أى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتى الكلام عليه (وأيضاً فلانها)

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) دواما ضروريا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتنعاً مع أن كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله فى حيزه الطبيعي فاندفع البحث الذى أورده بعض الناظرين مع انه يمنع بطلان التالي فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع

(قوله وهذان الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير مبنى عليه كما عرفت

[قوله وسيأتى الكلام عليه] أي على اشتراك الجسمية

تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء قسراً وادراك انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضي به منصف فتدبر

(قوله والا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث اذ يمنع بطلان التالي في الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا أن المتحرك ليس الجسمية والا لزم من اشتراكها فى الجسمية اشتراكها فى الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثانى في التحقيق على ان هـذا الدليل مبنى على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لا ابتناء فى الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا أن يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من أن الحركة الطبيعية لا يجوز أن تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين أن تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين وأنت خبير بان هـذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فتنقطع الحركة عنده وفيه بحث لجواز أن يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولابد لابطالها من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهى المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب بها ليس الا الحصول فى المكان الطبيعى فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد أشرنا الى أن الحركة الطبيعية لا يلزم أن تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا فى الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

أي الحركة التي علتها الجسمية (اما لمطلوب فتنقطع) الحركة (عنده) أي عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التي هي علتها (فيلزم التخلف) أي تخلف المعلول عن علته (واما لا لمطلوب) فتحرك الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معاً (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (أيضاً لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم أيضاً دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعياً (بل هي حالة غير ملائمة) أي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان

(قوله فتنقطع الحركة عنده) أي يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة وهو يستلزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فاندفع ماتوهم من انه يجوز أن لا يصل اليه وعلى تقدير وصوله انما يستلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب آخر ولابد لابطالها من دليل على ان تجدد المطلوب انما يكون من علة له مشعور

(قوله لانها ثابتة) اما في نفسها أو باعتبار الاول الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة الى حد المسافة

(قوله هي الطبيعة الخ) وانما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لان الآثار المختصة لكل جسم لابد لها من علة مختصة

(قوله لانها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو أمر واحد مستمر من أول المسافة الى آخرها والمتغير نسبتها الى حدود المسافة وان أراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها بأحواله من وضعه واينه وغير ذلك فهو ممنوع لايدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لابد لها من مقتض البتة فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار ننقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجباً والتسلسل محال فيلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قاراً فتأمل

(قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام في الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتبي مجيباً عنه ولقائل أن يقول هذا الكلام لايضر المستدل لان غرضه أن يبين ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذى ذكرتم لايكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة اياها كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وأنت خبير بانه لايلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها أولى لخصوصها وعموم الجسمية ولذا أسند اليها لا بطريق الوجوب بقي ههنا بحث وهو انهم

تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائم) أما فى الاين فكالحجر المرمى الى فوق وأما فى الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقيـة كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحـالة الملائمـة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا أوصـلته الطبيعة اليهـا انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء أحد جزئي علتها أعنى مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (الا فى الحركة الارادية) اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تـكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقى ان تـكون هى مع الحالة التي لا تلائمهـا مقتضـية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليـه أمر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفـاعل على ذلك الفعـل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائيـة هى المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في أن يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتـكون هـذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول فى الـكيفيات والـكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (ويعلم من ذلك) الذى مر ذكره في الحركة

(قوله اذلابد من الشعور الخ) وأنتم أيها الحكماء لاتثبتون الشعور للطبيعة على ماتقرر عنـدكم من قسمةالحركة

صرحوا فى كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لاغير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل وأما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل أن تكون علة مستلزمة لها فليفهم

(قوله اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام ان للطبائع شعورا لمقتضاها غاية مافى الباب ان شعورها ضعيف منهم من أثبت هـذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور فى حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار وانحرافها فى الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادرا كا كذا فى المحاكمات

الطبيعية (أن العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعنى أن النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فى ذلك النوع بل في فرد منه (ولا أيضاً هى التصور الكلى) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هى) أى علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالماشىء نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن أن يفرض فيها حدود جزئية تجزى بها المسافة الى أجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج

(قوله تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات فى الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات فى الخارج حتي يلزم الدور فانا نخيل صورا لاوجود لها فى الخارج على ماتقرر عندهم من أن الصور الخيالية قد تجىء من خارج وقد تجىء من داخل كما فى المقامات

(قوله فالمتحرك الخ) وما أورد عليه من أن هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا أن نحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه انا لاننكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لايكفى فى صدور حركة معينة واقعة فى جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئى لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صار تلك التخيل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التخيل والارادة فى أثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطالب يطلب من شرح الاشارات والمحاكمات

(قوله بل انما هي تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لايحس فتصور العقل الجزئى من حيث هو جزئى موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان فى صدورها عن المختار

(قوله فالمتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا أردنا أن نحرك فى مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال وأما تصور كل جزء من أجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الي المنتهي أمر واحد بسيط لاانقسام فيها أصلا فيكفى فى صدورها تخيل المسافة بأسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حداً معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة والحركة فتتصل الارادات فى النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التى أحدثها القاسر فى المتحرك ﴿ المقصد الخامس ﴾ الحركة تقتضى أموراً ستة * الاول مابه) الحركة (أى سببها الفاعلى) فان الحركة أمر ممكن الوجود فلا بدلها من علة فاعلية (الثانى ماله) الحركة (أى محلها) فانها عرض فلا بدلها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (أى المقولة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (أى المبدأ الخامس ماالیه) الحركة (أي المنتهى وذلك) أى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (فى الحركة المستقيمة واماقى) الحركة المستديرة (الفلكية فلا يكون) ثبوتها (الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة أو منتهاها الابحسب الفرض كمامر (السادس المقدار أي الزمان فان كل حركة) تكون (في زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى أخري تدريجا ﴿ المقصد السادس ﴾ قد علمت) آنفا (ان الحركة متعلقة بامورستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) أي بوحدة هذه الامورالستة لابغيرها (ضرورة ووحدتها) أى وحدة الحركة (كما قدمر) فى مباحث الوحدة (اما شخصية أو نوعية أو جنسية ففيه) أي في بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث * أحدها فى وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان) العرض (الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) أيضاً (ضرورة أنه لايقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولا بد) أيضاً فى وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة أعني المقولة (اذ الشيء) الواحد(قد يستحيل وينمو معا) فى زمان كونه قاطعا لمسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة هنا مع اتحاده

[قوله اذ ليس هناك الخ] لكون الحركة الفلكية أزلية أبدية عندهم

المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع فى أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب أجزاء ثابتة واقعة في تلك الاوقات لالاحتياج الحركة اليها

(من حيث اختلف مافيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي (بل قد يعرض له) أي للشيء الواحد (أنواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) في الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة ومافي حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة أخرى قطعا (ويتبع ذلك) أي وحدة ما فيه الحركة (وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهي لم يكن ما فيه واحداً بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفي في الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بأن تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و) تارة (منه) أي من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد و) تارة (منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن أن تفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحداً مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهي معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر أن اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما * ولقائل أن يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف مافيه فان جسما واحداً قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعداً وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته أيضاً (ولا بد) في وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على أن المعدوم لا يعاد بعينه) فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز أن تكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر أنه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهي أيضاً

وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفي ولزم وحدة مافيه كما أشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة أولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو أنه لابد في تشخص الحركة من وحدة أمور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها أى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لايخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) في كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بمحرك ماقد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولا تميز) في تلك الحركة (بوجب الاثنينية) فيها (غيرمايتوهم من استناد بعضها الي

[قوله واحدة شخصية نخ] فى الشفاء ان الشرط في وحدة الحركة هو أن لايكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا أن يكون بحيث لاينقسمان بالفعل ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وان كانت منقسمة بالفرض بالنسبة الى المحركين كقسمة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما فى الشرح الجديد للتجريد من أن مجموع الحركة الذي بعضها مستند الى محرك وبعضها الي محرك آخر لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناشئ من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة في الوهم باعتبار النسبة الى المحركين مجموعا مركبا من بعضين منسوب أحدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والصواب فى تعليل هذا المطلب ان يقال ان حجراً واحداً بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهي معين فى زمان معين لا تختلف حركة هذه بان راميه زيد أو عمرو أو غير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الي المؤثر لادخل له فى تشخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البدل انتهي ان اللازم مما ذكر ان لا يكون وحدة المحرك لمعين بخصوصه معتبراً في وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين أى معين كان معتبراً فى وحدتها فتدبر

(قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية) فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التى بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذى هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب فى تعليل هذا المطلوب أن يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهي معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان راميه زيد أو عمرو أو غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل له في تشخص الأثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل

محرك والبعض الى) محرك (آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد ألا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له أثر لم يكن محركا وان كان له أثر فان كان أثره عين أثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الأثر ان أعني الحركتين قلنا نختار ان الأثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (وثانيها) أى ثانى الابحاث (في وحدتها النوعية ولا يخفى أن ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهي) أى ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة (ما فيه و)وحدة (ما منه و)وحدة (ما اليه)

(قوله ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) أى لا فصل في الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة فان هذا التبعض وهمى محض يعرض للحركة بالقياس الى المحركين

[قوله ان الاثرين متغايران الخ] بنفسها فى الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة الى حدود المسافة بمعنى التوسط ولا يستلزم ذلك التغاير الوهمي تعدد الوهم والحركة فى الخارج لان وحدتها الشخصية لا تبطل بدون الفصل بالفعل باعتبار المسافة أو باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين

(قوله قلنا نختار ان الأثرين متغايرين الخ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التى حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الأثر باعتبار ان اتصاف بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وأنت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان أحد الاشياء الستة يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه فى المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع أمر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به فى المقصد الثانى من هذا الفصل ولا يحتاج الي الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة أمر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية اللهم الا أن يكون مراده ههنا الحركة بمعني التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشى معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل فى نفس الوجود ولا دخل له فى لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقي ههنا اشكال أشرنا اليه فى المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على أن الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام محل الكلام

فان

فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذ لو اختلف ما فيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة (نوعان من الحركة) وان اتحد ما منه وما اليه أما في الكيف فثل أن يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد وأخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهي بالنوع وأما في الاين فثل أن يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة وأخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان أولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (وكذلك ما منه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة) في الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحدة من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهي فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لأحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في

(قوله كانت الحركة الخ) لا يخفى ان هذا البيان لا يصحح عبارة المتن فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتي والتقرير الذي ذكره الشارح انه لا دلالة في المتن عليه

[قوله الى اختلافهما كان أولي] بيان ان الاختلاف النوعي فيما اختلف فيه الامور الثلثة أولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغاية التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر في كلام الشارح وكذا التسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان لتقابل التضاد لصدق حد المتضادين عليهما فيكون الموصوف بواحد منهما معناه الموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض

(قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لا يصلح مثالا لما ذكره أولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والاوضح أن يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنها اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية (ولا عبرة) في الوحدة النوعية للحركة (بوحدة لمحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر (ولما مر) من أن تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص (واذ لا يوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص في الحركة (فالنوع أولى) بأن لا يوجبه ذلك الاختلاف لان ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي (لحركة الحجر الى العلو قسراً و) حركة (النار اليه طبعا لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك) أي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع أعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية (ولا) عبرة أيضاً (بوحدة ماله)

(قوله وهذا القدر كاف) أي كون موصوف كل واحد منهما مخالفاً بالآخر كاف لاختلاف الحركة في الماهية الواجب في تضاد الحركات ان يكون مبتداه ومنتهاه مخالفاً بالنوع للأخرى ولو بالفرض كما سيجيء في بحث التضاد

[قوله كذا في المباحث المشرقية] لعل الحوالة للاشارة الى انه غير مرضي عنده لما سيجيء من ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة في كل حركة مستقيمة يخالف حركة أخرى في المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لا تضاد بينهما والاتصاف بالمبدئية والمنتهية فكيف يكون موجباً للتضاد وسيجيء تحقيقه

(قوله بل هاتان الخ) أشار الى أن الحيثية تعليلية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالتنوع من حيثية أخرى

(قوله لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية الخ) فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهي والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاها جهتين حقيقيتين لا يتبدلان أصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة وسيشير الشارح في أثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم أن قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية وأما المصطفوي فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوى

(قوله بل هاتان الحركتان متفقتان) فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لايختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت أصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك

الحركة (فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد) وكذا حركتهما اذ لم يختلف هناك مافيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع أمر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافهما (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته) فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية (ان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدار لها (واختلاف العوارض) بالنوع (لا يوجب التنوع) في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها (وثالثها) الوحدة (الجنسية ومايعتبر فيها) من الوحدات (بعض مايعتبر في) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالى وكذا

(قوله وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى ما فيه وما منه وما اليه أمر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجياً كان مافيه وما اليه وما فيه مقوم ماهيتها فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف المحرك والمتحرك فانها تحتاج اليهما فى الوجود فى الشفاء فنى الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الامور التى تقوم ماهيتها وبه ما هي فيه وأيضاً ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة في النوع

(قوله فهو عارض للحركة ومقدار لها) أى يقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة أو ساعتين فلا يرد ما قيل ان الحركة التي اعتبر في اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدار لها فانها حركة الفلك الاعظم

(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها أو تكون داخلة فى احدي المقولات أو تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه

(قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضاً لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلا خفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن أن يجاب بان مجموع الزمان يتقدر بحركة الفلك الاعظم وأما أجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات أيضاً كما أشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقاً كما سيأتى وهذا التقدر هو المراد بالعروض ههنا

(قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية الخ)لاخفاء أن القول بان الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة مافيه جنسها مما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما

الحركات الكيفية والكمية (ويترتب) أجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التي تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان تنتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ﴿ المقصد السابع ﴾ الحركات منها) ماهي غير متضادة ومنها (ماهي متضادة وقد علمت) في مباحث التقابل (ان لا تضاد الا بين الانواع) الحقيقية (الداخلة تحت جنس أخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها أجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان (فلا لماهياتها) أي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستنداً الى ماهياتها بل الى أسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة في الجنس الاخير (منها) أي من الحركات (ففي الاستحالة كالتسود والتبيض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ماهو أكثر مما بين أحدهما وبين

(قوله متحدة في الجنس العالي) أراد بالعالي ما لا يكون فوقه جنس لا ما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كانت تحت الاين أجناس ولم يثبت انما الثابت ان تحته أنواعاً بناء على ان الخط المستقيم والمستدير مختلفان بالماهية كما أشار اليه الشارح سابقاً وبينه الشيخ في الشفاء بكلام طويل فكذا الحركتان الواقعتان عليهما ولذا لم يتعرض الشارح لبيان الاجناس الداخلة تحت الاين

بان يكون مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل أو بالتشكيك فيكون المطلق عرضياً للاقسام لا ذاتياً والاول باطل بشهادة ماس في الوجود والثاني ذهب اليه أكثرون متمسكا بأن الحركة كال أى وجود شئ لشئ من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بأن الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة أولى أو أقدم أو أشد في كونه حركة بل لو أمكن ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لا محالة يكون جنسا عالياً لانا لا نسلم ذلك لجواز أن يكون من مقولة أن ينفعل مثلا هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتأمل

(قوله وان امتنع اجتماعهما حينا فلا لماهياتها) كالوقوف في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف أوالوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل التضاد

التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معني للتضاد الاذلك (وفى الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف) فان لكل واحد من النمو والذبول حداً محدوداً فى الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذا الحال فى التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه (وفى النقلة كالصاعدة والهابطة) فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه أشار اجمالا بقوله (اذلها) أى للحركة فى هذه المقولات الثلاث (فى كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف) فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدى النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين أيضاً غاية الخلاف (واما) الحركة (الوضعية فلا تضاد فيها) لما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها ﴿المقصد الثامن﴾ تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان) بلا شبهة (وان اتحد ما فيه)

(قوله من ان الحركة المستديرة الخ) سواء كانت وضعية أو اينية فهو استدلال بالحكم العام على الخاص فلا مصادرة

[قوله تضاد الحركات الخ] أى تضاد كل حركة مع أخري ليس لاجل تضاد ما فيه فقط لانه يوجد فى التصور بدون تضاد ما فيه وكذا الحال في المتحرك والمحرك بل تضاد كل حركة مع أخرى لاجل ما فيه وما اليه وأما كونه فى بعض المواد لاجل مامنه وما اليه وفي بعضها التضاد أمور أخر فمجرد احتمال عقلى لا يضر المقصود نعم لو تحقق التضاد فى مادة ما بدون تضاد ما فيه وما اليه يضر فما أورده صاحب التجريد من انه يجوز تعليل الواحد النوعي بعلل متعددة فيجوز أن يكون التضاد في بعض الصور لتضاد ما فيه وما اليه وفى بعض التضاد ما فيه أو المحرك أو المتحرك انما يردان لو كان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذكورة فى بعض الصور على ثبوته في جميع الصور لاجل تضاد ما فيه وما اليه بل المقصود بيان الواقع وتحقيقه ان كل صورة يتحقق التضاد بين الحركات لا يكون بدون تضاد مامنه وما اليه سواء كان معه تضاد آخر أولا

(قوله من أن الحركة المستديرة لا تضاد فيها) بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما الذي هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالاستدارة هي التي بسببها لم يجر فى الوضعية تضاد كما سيظهر

(قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد ما فيه] اعترض عليه بانه يجوز أن يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعي عدم عليته لا يدل على المدعى وهو عدم عليته مطلقاً لجواز تحققه فى تلك الصورة بعلة أخرى وبهذا ظهر ما في تعليل

هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق أعنى وحدة مافيه (ولا لتضاد المحرك لتضاد) الحركتين (الطبيعيتين) الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فى حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر فى التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام فى الملخص والمذكور فى السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على مافي المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض أكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما حالة واحدة هي أن تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه أنه يلزم منه ان لايكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا تكون حركة الحجر

(قوله وان فرض وحدة الطريق) بان يكون الطريق من البياض الى السواد ومن الزيادة الى النقصان بعينه الطريق من السواد الي البياض ومن النقص الى الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما ان المسافة في النزول هى المسافة فى الصعود كذا فى الشفاء

(قوله تنتهيان الى طرف واحد) فلا يكون بينهما التضاد بحسب المنتهى ولا بد في تضاد الحركتين كل من المبدأ والمنتهى

(قوله فلا تكون حركة الحجر الخ) فيه ان كلتا الحركتين متوجهتان الي نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فبينهما غاية الخلاف من حيث التوجه بخلاف صعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط

انتفاء تضاد الحركات بتضاد المتحرك وفى تعليل انتفاء تضادها بتضاد المحرك من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم أن المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعني جميع تضاد الحركات ليس لتضاد مافيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا الايجاب الكلى لايستلزم أن يكون جميع تضاد الحركات بحسب مامنه وما اليه قلت لم يدع أحد هذا الاستلزام بل ان الامر فى الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل

(قوله عن طبيعة واحدة) فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزءا من العلة التامة

قسراً الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع أنهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان) مع أن المتحرك واحد (ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه) أى فى الزمان (اذ لا تنوع) فيه بل الازمنة كلها متساوية فى الماهية (ولا يمكن توارده) أي توارد الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات) فلو فرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات (ولا للحصول) أي ليس تضاد الحركات للحصول (في الاطراف) التي هي مبادى الحركات ونهاياتها (لانه) أى الحصول في الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) ويعدم عندها (و) الحصول في المنتهي يحصل (بعدها) فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضاد الحركات (للتوجه) من

(قوله بين الحركات الموجودة تضاد) أي حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الي المنتهى موجودة في أزمنتها متصفة بالتضاد في تلك الحال نعم انها غير موصوفة بالتضاد في أثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها فالصواب ان يعلل عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف بانه لا تعلق للحركات بذلك الحصول فكيف يعلل تضادها

(قوله مع انهم صرحوا بخلافه) أى صرحوا بالتضاد الحقيقى وليس المراد أنهم صرحوا بالتضاد مطلقاً والا فيجوز أن يحمل على التضاد المشهورى ولا منافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

(قوله لان حركة الحجر الخ) لان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو

(قوله ولا يمكن توارده) لانه اما على سبيل التعاقب أو على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زمانا ولا يتصور للزمان زمان

الاطراف واليها أعني (بحسب مامنه و)ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) أي من حيث أنهما متضادان أعني أن يكون مبدأ احدى الحركتين ضداً لمبدأ الاخرى ومنتهاها ضداً لمنتهاها وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره (فانهما) أي مامنه وما اليه في الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني الى الاول لان مبدآهما متضادان بالذات وكذلك منتهيا هما (أو دونه) أي دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد أيضاً بين الحركة من أحدهما الى الآخر وعكسها (أو بالعرض) أي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه أيضاً (كالمركز والمحيط لانهما جزآن) أي نقطتان (من جسم بسيط عرض لاحدهما أنه غاية القرب من الفلك وللآخر أنه غاية البعد عنه) وباعتبار هذين العارضين

(قوله أعني بحسب ما منه الخ) ليس التضاد لاجل التوجه من الاطراف واليها من حيث انها أطراف ونهايات لبعد اذ ليس ذلك مما لا يتعلق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة وما اليه ولا كونها مامنه كيف تفق اما بل من حيث انهما متضادان مثلا بعد المركز والمحيط ليست من حيث كونهما طرفين لبعد أو من حيث كون أحدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة اذ لا تعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله كذلك ظرف مستقر وقع حالا أي التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه في الضدين فقول الشارح من حيث انهما متضادان بيان لحاصل المعنى

(قوله من جسم بسيط) أي يحددهما جسم بسيط لا أنهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته

(قوله وباعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل قد ذكروا أن تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف أوجب تضاد عارض بعض ماتتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا أبعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لايوجب تضاد المعروض وأما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض أو مايتعلق به فلا استبعاد وههنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين أعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

صارا متضادين (مع تساويهما فى الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لا يختلفان أصلا) أي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها الا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار أحدهما مبدأ) لحركة (والآخر منتهى) لها فاذا فرض حركة أخري من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدئين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهي تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما

(قوله وصار تضادهما بالعرض سبباً الخ) ولا استبعاد فى كون التضاد بين الشيئين بالعرض موجباً للتضاد بين الشيئين بالذات اذ لا يجوز ان يكون العارض أمراً داخلا فى جوهر هذين الشيئين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعلاهما وهو الاسخان والتبريد الصادر ان منهما يتضادان بالذات وكذلك الحال فى الحركة فانها تتعلق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد لحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى اما بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية والمنتهية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء

(قوله وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار وبالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئهما ومنتهاهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لا يمكن ان يصير احداهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانهما قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار

(قوله بين مفهومي المبدأ والمنتهى الخ) قال في الشفاء في بيان الحركة التى من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتى بالعكس والقوس واحد بعينها لا تكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهي ضدين لاجل المبدئية والمنتهية بل لاجل انهما مبدأ ومنتهي حركة ولا كيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لا تكون مبدأها هو بعينه منها فى استمرارها حتي يصح التعاند بين المبدأ والمنتهي من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهي ولا المنتهى مبدأ فذلك هو الذى لا يجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لا تتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض

[قوله ولا بحسب عارض لازم]يشعر بان التضاد فى القسم الثانى انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد فى الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذى يكون سبباً لتضاد المبدأ والمنتهى يكفى فى تضاد الحركة ولو كان مفارقاً اللهم الا أن يبني كلامه على ان هذا العارض ماوجد الا لازما بالاستقراء

تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قال لاشك أن ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على

لها من حيث الحركة قوسـية ان يكون مبدؤها غير منتهاها مغايرة ذاتية بل يعرض لذلك لقطع العرض ووقوف يتفق ولو لا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهي حركة واحدة متصلة لارجوع فيها انتهى ويعـلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين فى مسافة واحدة فان حصول المبدأ والمنتهي فيهما بحسب الفرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة فان تغاير المبدأ فيها ذاتية لا يجعل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولا المنتهى مبدأ

(قوله تتأخر عن الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهي له

(قوله فلا يكون تضاد هـذين العارضين الى آخره) لان المتأخر لايكون علة للمتقدم ولـكن الـكلام فى تقدم التضاد على هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال الوصول الى الطرف وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية وهذا المعنى ما فى الشرح الجديد للتجريد من ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولا استبعاد في ان يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر

[قوله بخلاف القرب الخ] هذا مخالف لما فى الشفاء من ان الحركات المتضادة هي التى تقابل أطرافها وانما يتصور على وجهين أحدهما ان يكون أطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض والثانى ان لا يتقابل أطرافها في ذواتها وما هياتها بل لامر خارج وهذا يتصور من جهتين احداهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى أمور خارجة عن الحركة مثل ان طرفي المسافة المتصلة بين السماء والارض هما نقطتان أو مكانان وطباع النقطتين والمكانين لا يتضاد ولا يتقابل تقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر خارج وذلك الامر اما غير متعلق النسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة فبأن يكون أحد الطرفين فى غاية القرب والطرف الثانى في غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا وآخر لزمه ان كان سفلا وأما المتعلق بالنسبة الى الحركة فمثل ان يكون أحد الطرفين عرض له مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فانه صريح فى ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه

[قوله قلت لاشك الخ] قيل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما أيضاً متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في أن يكون أحد الوصفين المتأخرين علة للآخر وجوابه أن ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهي انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبـدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع وأما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما أشار اليه فى تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول فى الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل علية المتأخر للمتقدم فتأمل

وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) أي اتصاف أحدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهي (قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة) فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهي كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان أي جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) أي في الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض من موازاة أو فرض أو غير ذلك) من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة أن يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو أن الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما أن مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض أن جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهي لها سواء كان مماثلا للوضع الاول أو مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهي بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض أن المستديرة أزلية أبدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهي بالفعل كما نبهناك عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهي بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحداً بالذات مختلفا

(عبد الحكيم)

ومااليه فيهما مضاداً ومخالفاً للآخر في المبدئية والمنتهية لا باعتبار انه في غاية القرب أو فى غاية البعد فانه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن ان يكون موجباً للتضاد

[قوله وههنا بحث الخ] مقصودا لقائل انه اذا فرض ابتداد المستديرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهي بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدأها ومنتهاها النقطة حتى يرد ماذكره الشارح

بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تنبيه ﴾ المبدأ والمنتهي) أى هذان المفهومان العارضان لاذاتاهما (اذا نسب أحدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد)لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لماسنذكره (واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهي وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) أى بين ماله المبدأ والمنتهي (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهي (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لامنتهى له وبالعكس) لجواز أن يفرض حركة لها بداية بلا نهاية أو نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ) لحركة (ومنتهي) لها أيضاً (فكيف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد (قلت هما) أعنى مفهومي المبدأ والمنتهي (غير عارضين للجسم) عروضا أوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الا بالفرض وفي زمانين) اذ لا يتصور فى حركة واحدة مستقية ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه ﴿ فرع ﴾ على مامر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ

(قوله اذا نسب أحدهما الى الآخر) بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجيء انه لا يتصور فى حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحداً وقد مر منقولا في الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ والمنتهى لاجل المبدئية والمنتهية الخ

(قوله قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها فى جسم واحد كذا فى الشفاء

[قوله قلت هما الخ] خلاصته ان الاضداد لا تجتمع فى موضعها القريب والجسم ليس قريباً للمبدأ والمنتهى بل موضوعه الطرف كما ان السواد والبياض يجتمعان فى جسم ولا يجتمعان فى الموضوع القريب

[قوله كانا متضايفين له] ظاهر العبارة أن يقول متضايفين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الي الفاعل متعلقاً بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الي تعلق له

والمنتهي (قالوا) الحركة (المستقيمة لاتضاد) الحركة (المستديرة) والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذ كل مستقيمة) فانها واقعة علي خط هو (وتر لقسي غير متناهية بالقوة) فلو كانت المستقيمة ضداً للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدئها وذلك باطل (اذ ضد الواحد واحد) كما مر في مباحث التضاد وأيضا كل قوس يفرض ضداً لذلك الخط فهناك قوس أخري أعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية أولى فليس شئ من تلك القسي ضداً للمستقيم فلا يكون المستقيم ضداً لشي منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ماهو

(قوله لاتضاد الحركة المستديرة) أى اللغوية أعنى المنحنية وأما المستديرة الاصطلاحية أعني الوضعية فقد عرفت انه لامبدأ ولا منتهي بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهي متحدا فلا يوصف بالتضاد أصلا

(قوله بسبب الخ) بان يكون مبدأ احدي الحركتين منتهي الآخر وبالعكس لتحقق الخلاف بينهما كا في الصاعدة والهابطة بخلاف ماإذا كان مبدؤهما ومنتهاها متغايرين فانهما كانا متعددتين بدون الخلاف

(قوله وذلك باطل الخ) أى التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع انه لاتضاد بينهما

[قوله وأيضاً كل قوس] قيل القوس الذى يفرض على محدب الفلك الاعلى لايمكن فرض ماهو أعظم منها فتكون الحركة عليها ضدا للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ماهو أعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى أعظم مما هو عليه كما مر فى مبحث الحركة لابد أن يكون احدي الجهتين فى غاية البعد من الاخرى لان كلا منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى أعظم مما عليه

[قوله فتكون هي من حيث طبيعتها الخ] فلا يلزم أن يكون لشئ واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون ماهو أكثر تحدبا أولى بالضدية

[قوله للاستدارة المجردة] أي المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل فى المبدأ والمنتهى

[قوله وأيضا كل قوس يفرض الخ] فيه بحث لان القوس الذى يوترها المستقيم المذكور من القطعة التي هي على محدب الفلك الاعلى أعظم مما يمكن أن يوجد فى الخارج من القسى المذكورة فهى فى غاية الخلاف فهى بالمضادة أولى من غيرها

[قوله لايقال طبيعة الاستدارة الخ] هذا يرد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لاتضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا أن يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة

مستدير معين ولاشئ من المستديرات المعينة أولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضداً له (ولا تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذي ذكرلنني التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) أي لقسي (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كانت المستديرة ضداً للمستديرة لكان لمستديرة واحدة أضداد بلا نهاية هي المستديرات الموجهة من منتهي تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (وأما الحركة الى التوالي و) والحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (تفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقدفعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الآخر أعني الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا

المخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاها وكل ما هو يفرض ضدا كان ماهو أكثر تحدبا أولى به فلا يكون شئ منها أولى

[قوله ولما امتنع الخ] وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضدا للمستقيمة اذ لابد في الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستديرة موجودا على موضوع المستقيمة

[قوله لان طرفي مستديرة الخ] هذا الدليل أخص من المدعى لانه لايجرى في المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهي معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لاتضاد بينهما كما عرفت منقولا من الشفاء

[قوله وأما الحركة الى التوالى الخ] دفع لما يتراءى من كون هاتين الحركتين متضادتين

[قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها] فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لامتساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية

لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى مافيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعني ان ماذكروه انما يدل على ان الحركة الي التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالها في نصفين متبادلين كانتا متماثلين متحدتين في المبدأ والمنتهي فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولاشك أنه اذا اعتبر حالها في كل واحد من النصفين مما كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدئين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهي لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر فى الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان أريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات أيضاً متضادة لامتناع الاجتماع وان أريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه أموراً موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين والمستديرات ❁ المقصد

[قوله ولايخفى الخ] مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما ما يفعل الآخر وتحد غايتهما وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدء كل منهما ومنتهاه مخالفاً للاخرى وذلك مغايرة اعتبارية لايوجب تضاد الحركتين كما مر منقولا من الشفاء

[قوله وان كانا مفروضين] قد عرفت أن تغاير المبدأ والمنتهي بالفرض لايصحح التضاد بينهما ولابد فى تضاد الحركات من تضادها بالذات أو باعتبار عارض لازم كما فى الصاعدة والهابطة

[قوله وذكر في الملخص الخ] فيه بحث لان الكلام في التضاد الحقيقي المعتبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون فى الحركات سبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع في انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة وبين المستديرات أولا فالنزاع معنوى

[قوله أمورا موجودة الخ] فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لها بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما

[قوله للتضاد بين المبدئين والمنتهيين] أى باعتبار المبدئية والمنتهية وان كان ذاتاهما متحدين بالماهية

[قوله فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات] فيه بحث لاذما منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما فى المستقيمة اللهم الا أن يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ماهو اصطلاح الفن فحينئذ يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم

التاسع ﴾ الحركة ليست كما بالذات) فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض ويعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة أنواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كأنها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها * الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما فى المسافة والانقسام بحسبها فلا بد أن يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى الساعة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في أنه (اذا تحرك) الجسم (تحركت أجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة أيضاً انقساما فرضيا كمحلها (فاذا عرض له) أي للجسم (انفصال) خارجى (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضي والفعلى الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقد نبهناك على أن الانقسام بحسب المسافة انما يتصور فى الحركة الاينية وأما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد وأما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك أن

(قوله انما يتصور فى الحركة الاينية) بناء على ان الاين لكونه عبارة عن الحصول في المكان يستدعي المسافة بخلاف الحركة في المقولات الأخر فانها لا تقتضى الا وجود المقولة التي تقع فيها الحركة وأما المبدأ الذى ينطبق بهذه الحركة عليه فلا

يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهي في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشأه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات أيضاً وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل

(قوله انما يتصور في الحركة الاينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو أريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الاقسام الاربعة

اجزاء

أجزاء الجسم اما متصلة أو متماسة وعلى التقديرين فهي اما أن لا تفارق أمكنتها أصلا أو تفارق أجزاء من أمكنتها هي أجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة أمكنتها بالكلية فلا تكون متحركة ﴿المقصد العاشر﴾ ما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة) حاصلة (فيه بالحقيقة) أي تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر (أولا) بل تكون الحركة حاصلة في شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ (والثانى) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هى الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لاتوجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لايكون كالصور والاعراض الحالة

(قوله اما متصلة) أي في الاجسام البسيطة أو متماسة أى في الاجسام المركبة

(قوله فهي اما ان لاتفارق أمكنتها أصلا) أي على تقدير كونها مماسة

[قوله فلا تكون متحركة] بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض أمكنتها

[قوله اذ لاتوجه في الراكب] ان أريد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدها فهو متحقق في الراكب وان أريد به مبدأ التغير فليس بمتحقق فيه والظاهر هو الثانى لان انتقال المكان بدون أن يكون مبدأ التغير في المتمكن ليست بحركة

(قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

(قوله وقد لايكون كالصور) أى كالصور النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال لاشك أن المعروض الحقيقى للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف بالوضع أعنى الصورة الجسمية التى هي جوهر ممتد في الجهات الثلاث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية وأما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بهاتين الحركتين تبعاً وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض

في الاجسام المنتقلة واما مالا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لاتوصف بالحركة تبعا لحركة البدن (والاول) يقال انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة أقسام لانه (اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية أو) يكون مبدأ الحركة (فيه امامع الشعور) أي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية أولا) مع الشعور (وهى) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود فى المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد أخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة) أى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية (أو) جعل الحركة الطبيعية هى (التى على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان أيضاً ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة أقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة أى على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة

[قوله في الاجسام المنتقلة] أى من مكان الى مكان أومن وضع الى وضع أومن كيف الي كيف أومن كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق في محله

[قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره] هذا على ماهو المشهور من أن مبدأ الحركة القسرية هو القاسر وأما على التحقيق فيقال مبدأ الحركة اماان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن أن يقال معنى كونه مبدأ الحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية أولا وبالذات كما حقق فى محله

(قوله أو أن يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ماهو المشهور من أن مبدأ الحركة فيه انه مستفاد منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة

(قوله اما أن يكون مبدأ الحركة فى غيره الخ) فان قيل فعلى رأي من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم أم تكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ماجرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا

(قوله ومنهم من قسم الخ) بناء عن ان الحركة الطبيعية لاتكون الا الى جهة واحدة فلا تكون حركة النبض منها

[قوله على نهج واحد] لايختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدأ

اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية أولا بارادة وهى الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية أولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانيـة أولا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض ﴿ المقصد الحادي عشر الحركة ﴾ اذا قيست الى حركة آخر فهى (اما سريعة وهي التى تقطع مسافة مساوية) لمسافة أخري (فى زمان أقل من زمانها ويلزمها) أى الحركة السريعة (ان تقطع الا كثر) أي المسافة التي مقدارها أ كثر (فى) الزمان (المساوى) يعني أنه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة أقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة أ كثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة أطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التي بالعكس

[قوله اذا قيست الخ] اشارة الى ان الحركة في نفسها لاتتصف بالسرعة والبطء

[قوله فخاصة قاصرة الخ] قيل فيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أ كثر خاصة شاملة ويلزمها قطعها في زمان أقصر مسافة أ كثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة لفضل سرعتها قابلة للقسمة والا لزم الجزء وقطعها في زمان أقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التى اعتبر فى مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلاشبهة

(قوله فهى اما سريعـة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمقدار أولا وبالذات

(قوله فخاصة قاصرة) لان السريعة التى تقطع المسافة المساوية فى زمان أقصر لايصـدق عليها هـذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة فى الزمان المساوى مسافة أ كثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان أقصر مسافة أ كثر لان الزيادة على أصل مسافة البطيء التى قطعها السريعة بفضـل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها فى زمان أقصر فان قلت اصـل الزيادة لاتجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء فحينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوى أقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في الزمان المساوى خاصـة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوى مسافة أ كثر خاصة شاملة للسريعة أيضاً كما لا يخفى اللهم الا أن يقال تلك المقدار من المسافة لايقطعها الا بطيئة لايتصور أبطأ منها حتى تكون هي أسرع بالنسـبة اليـه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لايمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعاً اذا قطع فى جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطيء يقطع فى ذلك الزمان مسافة أقصر فليفرض أنها نصف مسافة السريعـة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وأنت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لايلائم أصول الفلاسفة كما مرت اليه الاشارة من الشارح فى بحث الخلاء

فتقطع المساوي)من المسافة(فى) الزمان (الا كثر أو) تقطع(الاقل) من المسافة(في)الزمان (المساوى) وربما قطعت مسافة أقل فى زمان الا كثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء)أى ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (والالم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جداً (واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة أن البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس أشد عدو) كما اذا قدر أنه عدا من أول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (أبطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به (ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) أى سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) أى زيادة حركة المحدد علي حركاته (ألف ألف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته أيضاً ألف ألف مرة (فلا تظهر تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب أن لا يحس بهذه الحركة أصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته (واعلم أن دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطء وهى ستة (كما ستنتهى النوبة اليه) أي الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصراً في تخلل السكنات فيجوز أن يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا * منها) أى من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كانت الشمس فى أفقها الشرقى وقع الظل في الجانب الغربى) طويلا (ولا يزال يتناقص)

(قوله بنسبة غير قليلة) أى بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلة لانه فرع احاطة الوهم بتلك النسبة

(قوله لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته)وقد يجاب بان السكون عندنا عدمى فلا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق أن السكون محسوس بالتتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمي زيد واقطعيته وليس أبعد منه أن يدرك حينئذ كون الفرس التي يعدو أشدعدواً فى الزمان المتطاول فى مكان واحد

(قوله مبنى على بحث الجزء) فمن أثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه

الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى أن تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) أى اذا ارتفع (الشمس) مقداراً (ان وقف الظل) ولم ينتقص أصلا (جاز) ذلك (في الثاني والثالث فيجوز) حينئذ (أن يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ يمكن أن يكون هذان الجزآن متساويين في المقدار ولا أن يكون جزء الظل أكبر بل وجب أن يكون أصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (أقل) من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل أبطأ بلا تخلل سكون (فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن) المضايقة في قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) أي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هي القاضية بعدمها) أى عدم هذه الحالة أعني بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها (عندنا وهي) أي حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل أصلا الا ان

(قوله اذا ارتفع الخ) اشارة الى أن كلما غير واقع في موقعه لانه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا

(قوله لان جميع الموجودات الخ) فيه أخذ ما لا يعني وهو بلا وجوب ولا ايجاب وترك ما يعنى وهو قيد ابتداء من غير توقف على شئ فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبني عليه

(قوله والعادة هي القاضية الخ) بيان لمنشأ توهم الاستحالة بانه ناشئ من جريان العادة بدون حركتين مع الاخري وباقى كلام المتن والشرح اعادة لما سبق لا حاجة اليه في اتمام الجواب الا انه تركه لتألف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمي الناشئ من جريان العادة

(قوله أى اذا ارتفع) فسر سور الكلية أعنى كلما باداة الاهمال وهي اذا لئلا يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو أبقى على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في الفرض المذكور

(قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق

(قوله ويمكن المضايقة الخ) أى المضايقة في بطلان التالى لا في الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل الشرطي بتمامه

عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو ممدوم بقضاء العادة (ومنه) أي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من أول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعني أنهم استدلوا على بطلان تخالل السكنات في الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت أو طبيعية مستمرة الوجود من أول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخالل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الي الفاعل المختار لا الى القاسر أو الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر في حيز ويسكنه في آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة) بالنسبة (الى أخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) أي السرعة والبطء (قابلان للاشتداد والتنقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص * المقصد الثاني عشر * قال الحكماء علة البطء اما في) الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذي في المسافة (فكلما كان قوامه اغلظ كان أشد ممانعة) للطبيعة وأقوي في اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء (واما في) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) اما وحدها (و) ذلك أنه (كلما كان الجسم أكبر) مقداراً (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (أكبر) وأعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (أشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة وأقوى في اقتضاء البطء (وان اتحد المخروق)

(حسن چلپي)

(قوله لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من أن الذاتي لا يكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر منا الاشارة اليه في بحث الوجود

(قوله فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب في البطء نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسما في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان علة البطء ههنا لا تعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ماذكرناه وهو الارادة

والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير أبطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد (أو) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق أحدهما أكثر والآخر أقل فتعادلا) يعني أن معاوقة طبيعة الجسم الاكبر أكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض أن معاوقة مخروق الاصغر أكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل أن يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر ﴿المقصد الثالث عشر﴾ ذهب بعض الحكماء) كارسطو واتباعه (والجبائي من المعتزلة الى أن بين حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة

(قوله كالسهم المرمي الخ) مثال ممانعة المخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والمخروق معاً كما وهم واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك في المثالين فان مثل الممانعتين يحصل من جمع المثالين

(قوله بين كل حركتين مستقيمتين) أي الاثنتين سواء كانتا على الخط المستقيم أو المنحني والتخصيص بالاثنتين بناء على ان اتفاق الجبائي انما هو فيها كما يدل عليه دليله وأما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق اليه الدليل في الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شئ عنه واليه الحركة فيكون لاحداهما غاية وللاخري مبدأ كنقطة هي طرف مسافة وكيفية هي نهاية حركة ومقدار وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا لا يقال قوما لم يجوزوا

(قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته) في هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمي فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم أكبر رمي في الماء وأصغر رمى فى الهواء فان الاول أبطأ من الثاني وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى تارة في الماء لاعلى صوب المركز أبطأ بالقياس الى المرمي فى الخلاء على صوبه وكذا القياس فى المرمي فى الهواء وعلة هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة وأما في المرمى فى الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده أن علة أبطئية المرمي في الماء بالقياس الى المرمى فى الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ماذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمي فى الخلاء باطل وأيضاً يلغو فرض رميهما بقوة واحدة

(قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا) قد اشير فى أوائل المقصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لايختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا أبطل المصنف وقوع الحركة في مقولة أن ينفعل كما مر هناك

سكونا) فالحجر اذا صعد قسراً ثم رجع فلابد أن يسكن فيما بينهما (و) محصول ماذكروه (أن كل حركة مستقيمة تنتهي) البتة (الى سكون) وذلك (لانها لا تذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما أن تنقطع وهو ظاهر أو ترجع على سمتها أو تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كأفلاطون من الحكماء وأكثر المتكلمين من المعتزلة (وأما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهي آني) اذ لو كان زمانيا ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الثاني ويعود المحذور والاظهر أن يقال الحد الذي هو منتهي المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حداً فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئاً فشيئاً ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب أن تكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) أي هو أيضاً موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهي أيضاً (آني) كالوصول

[قوله ومحصول ماذكروه الخ] لايخفى أن هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة تناهي الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود مما ذكروه ثبوت هذه الكلية بضم تناهي الابعاد ليتوسل بتلك الكلية الى أن الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية

[قوله والاظهر أن يقال الخ] لان السابق يرد عليه أن الوصول اذا فرض زمانياً يكون حاصلا في مجموع النصفين لافي كل واحد منهما فالترديد لامعنى له فلابد من التعرض بعد انقسام الحد الذي اليه الوصول حتى لايكون الوصول في مجموع النصفين وبعد التعرض لذلك لاحاجة الى الترديد المذكور

[قوله وأكثر المتكلمين من المعتزلة] سياق كلامه يدل على ان أهل السنة أيضاً من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لالان لهم دليلا على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتي ولهذا قيد ههنا أكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة

[قوله والاظهر أن يقال الخ] وأما ماذكره أولا فيرد عليه انك ان أردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا أن الوصول في الزمان الثاني بل في مجموعه وان أردت الوصول الناقص أو أعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه

(فكذلك

(فكذلك الميل الموجب له آني) أي حادث في آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من أجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة أيضاً منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) أي زمان سكون (والجواب أن الوصول في آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع في آن هو طرف حركة)

[قوله والرجوع الخ] لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه مافيه

[قوله فيلزم تركب المسافة] وتفصيله في حواشي الشارح على شرح حكمة العين

[قوله فهو سكون] وعلة السكون لكونه عدمياً يكفيه انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تتالي الآنين وما قيل ان علته الميل القسري فانه كما أفاد قوة التحريك الى حد معين أفاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذي هو المدافعة أو مبدأ كيف يكون علة للسكون

[قوم لزم تتالي الآنات] أجاب عنه الكاتبي بما حاصله ان لزوم تتالي الآنات في الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لوكان الآن موجودا في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالته ممنوعة انما المستحيل تتالي الآنات في الخارج ورده الشارح بانه اذا تتالى آنات في الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لاينقسمان أصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما أن يكون الجزآن في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكمان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج ممنوع فكذا تركبه منها في الذهن لايقال اذا لم يكن الآن موجوداً في الخارج لا يكون مجموع الآنين موجوداً فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلايتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الآنين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا أوموهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعاً

(قوله فيلزم تركب المسافة أيضاً منها) وأما اذا تحقق الآن ولم يتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما كان ثبوت النقطة لايستلزم الجزء وكون الخط متألفاً عن النقط يستلزمه

(قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الي الحالة الملائمة لها وهذا السكون لايلائمها لانه في الحيز القريب بل الميل القسري كما أفاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك أفاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعدذلك ميلا ومدافعة الى جهة ليسفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري الاشبه ان هذا السكون قسري والقاسر امتناع تتالي الآنات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلاء وغيرها كثيرا ماتقتضي أمورا استبعدها العقل

منصرفة عنه (فلم لا يجوز أن يكون) آن واحد (حداً مشتركا بينهما) أى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز أن يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (وأما الآن بمعني جزء زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فأنتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم أن الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي أن المتحرك الى المنتهي انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن أيضاً ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وأبطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك أنه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهي فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حداً مشتركا بين زمان الحركتين فان طرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة أصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه علي المتحرك أنه راجع مباين نختار أنه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع

[قوله وأبطلها الخ] ونقض بان هذه الحجة بعينها جارية في الحدود المفروضة فى المسافة التى يقطعها حركة واحدة حركة الرجوع أو سببها

(قوله يكون بينه وبين الخ) بناء على أن الحركة ليس له أول حدوث اذ لا يوجد الا فى زمان والا بعد زمان اذ هي مقتضية لاين لم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدما وتأخرا زمانياً

(قوله وأبطلها ابن سينا الخ) قيل ويرد عليه أيضاً انه يلزم على هذا تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على أجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات

ثم انه أقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل أن يجتمع في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب أن يكون كل منهما في آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي أوردها ابن سينا وأجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين أو بتجويز تتالى الآنين أو بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها أو بمنع حدوث الميلى في آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المجتاب في الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث أقوى من الباقى (فيصعد) الاعتماد المجتاب فى الحجر ويضعف

(قوله فوجب أن يكون كل منهما فى آن) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لايمكن أن يكون آنياً والا لزم وقوع الحركة فى الآن وان أراد بايجابه لها انها تحصل بعده فلا تخلف فلا نسلم أن اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات للايصال والتنحية فى زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة وأخذ الميل فى الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة مالم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلين في آن واحد والتحقيق أن العلة الموصولة الى الحد وليس ميل موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لايوجد الا آنا فاذا تحرك فلابد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لايكفى انتفاء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثانى يوجد فى آن اذله أول حدوث وهيولى ذلك الاول موجودة اذليس وجودا متعلقاً بالزمان كالحركة حتى لايكون له أول حدوث والآن الذي فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذي فيه أول وجود الميل الثانى لان الشئ لايكون في طبيعة مايوجب الحصول ومايوجب اللاحصول معا فيكون طباعه تقتضي أن تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وأن لايكون اقتضاء بالفعل فاذن آن آخر الميل الاول غير أول الميل الثانى فهما سكون هذا خلاصة مافى الشفاء تمهدية من النظرية ولا يخفى انه لاحاجة فى هذا البيان الى اثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لاتوجد الا فى آن وان اجتماع الميلين محال وان المعنى المراد أعنى العلة الموجدة لايمكن أن تكون معداً وانه لايمكن أن يكون زمانياً بمعنى أن يكون وجوده متعلقاً بالزمان وان كان زمانياً بمعنى أن يوجد في الآن فاندفع جميع الاجوبة فخذ ماأعطينا وكن من الشاكرين

(قوله ثم انه قام الحجة الخ) وقد يجاب عنها بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وأنت خبير بان هذا الجواب لايجدى كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر الى آنى حدوث الشرطين ثم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فتأمل

(قوله فالصواب أن يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين) بل هو واقع كما فى الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعياً الى تحت وميلا قسريا الى فوق وأيضاً الدليل المذكور على تقدير تمامه لايتمشى فى حركة الكم والكيف فان الحركة التى فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابهري في شرحه

بعما كان الهواء المخروق (متدرجا في الضعف الي ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولا شك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم أو بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع أنه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين أيضا في انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض أنه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك أنه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيهما الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم أن الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب

(قوله وعند التعادل يجب السكون] وهو كون ثان في مكان أول لان اعتماد المجتلب حال غلبته أحدث له كونا في مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل في ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح فما قيل لو سلم التعادل فهو حاصل في آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ

(قوله فلا شك انه ينزل الحجر الخ) يمكن أن يقال ان الخردلة بعد الملاقاة ترجع بحركة عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بمعاقبة الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين كما يرشد اليه الدليل

(قوله لامتناع التداخل) فيه انه يجوز لعدد الخردلة في الجبل من غير التداخل بتكاثف الجبل بخلخله فلا يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذي تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم وتخلخله لا يقتضي لحركة أجزائه

(قوله والجواب عنه ان الجبائى الخ) وقد يجاب عنه أيضا بانه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ماهو المدعي

(قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف أجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذى يدفع بالخردلة في حيز سواء فرض التكاثف وازدياد حجم الجبل يحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل

بأن الخردلة لا تصادم الجبل) ولا تماسه في الصورة المفروضة (بل ترجع بريحه) فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذي ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذي هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لا سكون) بين الحركتين (اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة) لا السكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فانه يقتضي) الحركة (الصاعدة) لا السكون (ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على أصله) فيقول (لا نسلم أنه لا مولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب) حركة هابطة بشرط غلبة الاعتمادا للازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر) ذلك (في) مباحث (الاعتماد)

المرصد الخامس في الاضافة

جعل المرصد الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان أحوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفي في سائر النسب بما

(قوله بل ترجع بريحه الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه يلاقيه بلا شبهة فقول بمجرد التخمين لادليل على وقوعه

(قوله المرصد الرابع الخ) تعريض للمصنف بسوء الترتيب فان اللائق ادراج الاضافة في المرصد الرابع أو جعله منعقداً لمباحث الاين والامر بين لانه لا يجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جري بالقياس الي نسبة أخري والمراد بالغير الغير المخصوص كما مر في تعريفهما

في هذا الزمان قطعاً فان قلت لاجزء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وأيضاً قلنا ان نفرض الجبل من مركب له أجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة

(قوله بل ترجع بريحه) فان قلت قد يشاهد ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعاً أن الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل

(قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله أن يجعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثاني في الاضافة

مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث (وهو مقاصد) خمسة (الاول الابوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) أي ليس حقيقتها سوى أنها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخري معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر (وهى الاضافة التي تعد من المقولات وتسمي مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) أيضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما (تنبيه* قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به أنه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) أي هي بحيث يلزم تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف (بل) يراد به (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله

(قوله العارض وحده) أي من غير اعتبار المعروض شطراً وكذا الثاني والقرينة مقابلتها للمجموع المركب منهما

[قوله أي هي بحيث الخ] فعبارة المتن اما على حذف المضاف أى ملزوما للوازم البينة مثل الغير فى لزوم تعلقها لتعلق الملزومات

(قوله من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان أراد انه بعض حقيقته فعقل الغير على ان من تبعيضية يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان أراد انه ناشيء من تعقل

[قوله ولا حقيقة لها الخ] أى ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ماذكر والا فلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ماذكرنا

[قوله وقد يقال لذات الاب المفروضة الخ] قال الشارح في حواشى حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض والفرق بينه وبين المشهوري الآخر ان العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض ولا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لامايصدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشى

(قوله وهذان يسميان مضافا مشهوريا) قال فى شرح المقاصد ماوقع فى المواقف من أن نفس المعروض أيضاً يسمى مضافا مشهوريا لخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعني انه شيء له الاضافة على ماهو قانون اللغة

(قوله أى هى بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق أن يقال فان الملزومات البينة اللوازم كذلك فأشار الشارح الي التوجيه بما ذكره الابهري من أن لفظة ذلك اشارة الي تعقل الغير لا الي المجموع ولك أن تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف أي ملزومات اللوازم

الا بتعقل الغير) أي هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل أمر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هذا) القول (يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري أعني المركب) واما القسم الاول منه أعني المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة (فلو أردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا مالا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير) على الوجه الذي تحققته فان المركب مشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا ﴿ المقصد الثاني ﴾ للمضاف خواص) أي خاصتان (الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد أحدهما في الذهن أو في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) أحدهما في أحدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فما قولك في المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايفان مع أن المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم (قلنا لا وجود للحقيقي منهما الا في الذهن) فان التقدم والتأخر أمران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس

حقيقة الغير يرد عليه ان لوازم الماهية لذلك وكذا في قوله لا يتم تعقله الا بتعقل حمل الباء على السببية يلزم التقدم وان حمل على الملابسة والملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة فالعبارة غير وافية ببيان المراد والجواب ان المراد من تمة تعقل الغير معه لكون ذلك بازائه وان الباقي قوله الا بتعقل الغير بمعنى مع وتفصيله ما في المباحث المشرقية موافقاً للشفاء ان معنى كون الماهية مقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية يحوج تعلقها الى تعقل شيء خارج عنها وكيف كان فان الملزومات اذا تصورات تصور معها ان ماهية الملزومات غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التي هي الموضوعات أو الملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المحتاج الي تعقل غيره لا يتقرر في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه

[قوله أي هو في حد نفسه الخ] بخلاف القسم الاول من المضاف المشهوري فانه ليس في حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه

[قوله واذا قيد ذلك الغير الخ] وانما لم يقيد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معني كونه معقولا بالقياس الى الغير

[قوله على الوجه الذي تحققته] وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه

[قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة] وانما لم يقيد المصنف ههنا اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف

(قوله فليس لنا غرض يتعلق به] لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضاً فلا ضير في عدم صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما أيضاً اعتباريا فلا وجود للمضافين ههنا في الخارج بل في الذهن (وهما مما فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا أخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن)والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه * الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ في النسبة ويعبر عنه) أي عن التكافؤ فى النسبة (بالانعكاس) ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو أن يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعني أنه اذا أخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث أنه مضايف لصاحبه ونسب أحدهما الى الآخر وجب أن تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه أيضاً (فكما أن الاب أبو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا أب لانسان لم يلزم أن هذا انسان لأب)والحاصل أن هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهورى أعني المعروض المأخوذ من حيث أنه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب أحد المشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وأما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة أبوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له

(قوله من حيث كان الخ) أى من حيث كان كل واحد منهما مضافاً الى صاحبه فلا وجه لابراز الضمير
[قوله اشارة الى ذلك] لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية أخرى سوى كونه مضافاً الى صاحبه وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقى فانه لا ماهية له سوى الاضافة لانه النسبة المتكررة

(قوله وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه) هذا يشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهورى بالمعني الآخر وهو مقتضى السوق أيضاً لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك فى التعقل ههنا أيضاً ظاهر بل في الخارج أيضاً اذا كان مماله وجود فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ماذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتأمل
(قوله وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك) أى الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان فى قيد الحيثية اشارة الى أن في كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة حيثية الاضافة والا للغا هذا القيد وهذا انما يظهر فى المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحيثية الاضافة وأما المضاف الحقيقى فلا شئ فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قلب

قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) أي للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لأحد المتضايفين مأخوذاً مع اضافته وليس للمضاف الآخر أعني الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) أي المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط في معرفة طريق الانعكاس أن تجمع أوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فأى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذاً مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفرداً أو مركبا ونسبت أحدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاضافة لا تستقل بوجودها) أى ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها أن يكون أمراً لاحقا للأشياء فيكون تحصلها) وتخصصها (تبعا لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (ويفهم ذلك) أى تحصلها تبعا

(قوله أى ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد ما يتوهم من ظاهره انه ليس له وجود في الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجي لادخل له في تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول فى نفسه ويعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجى هو وجوده في الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون أمراً لاحقاً للموضوع يعنى اللحوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الأخر فانها عبارة عن الهيئة المسببة للنسبة على أمر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة أيضاً كانت تلك الاضافة في التحصيل والنسبة فى الهيات الشفاء في فصل المضاف ان المضاف أمر لا يعقل بذاته انما يعقل دائماً بشئ الى شئ

(قوله ليتصور تعينها) أى تحصلها نوعا أو صنفا أو شخصا

. (قوله لتحصل لحوقها) لا لتحصل ملحوقها لثمرة عن الاضافة فى الوجود وان كان تحصيل اللحوق تحصيل الملحوق

(قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه) مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا أو انسانا أو ماشئت من الاوصاف وأثبت كونه ابنا بقيت اضافة الاب وان رفعت عنه كونه ابناً وأثبت له سائر أوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا أن الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هى بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد للمولي والمولى مولى للعبد أو على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

للحوق (تارة بأن يؤخذ الملحوق والاضافة معا) فتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو أمر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بأن تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشيء واحد مقيد) عارض ذلك الملحوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة (في الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث أنه في الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة) أيضاً على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان أو نوعيا (ويلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (انها اذا كانت في طرف مطلقة) أي غير محصلة (في) الطرف (الآخر مطلقة) أيضاً (فالنصف) المطلق (في مقابلة الضعف) المطلق (وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف) فظهر ان أي المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعيين من له رأس) يعني ان الرأسية اضافة عارضة بعضو مخصوص بالقياس الى ذي الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث أنه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ ﴿المقصد الرابع﴾ يلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار) والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفه شيء واحد تكون القياس الى واحد آخر لا الى أمور كثيرة وكذا النصفية (أولا) محدود

(عبد الحكيم)

[قوله على حسب تعين الخ] ان نوعا فنوعا وان صنفا فصنفا وان شخصا فشخصا

[قوله اللحوق الخاص كشيء واحد] يعني يعتبر اللحوق الخاص من حيث الاجمال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر انه لحوق خاص لا من حيث انه لحوق هذه الاضافة لهذا الموضوع وذلك فصل محصل للاضافة التي هي أمر مبهم

(كالاقل والاكثر) فان أقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الي أشياء متعددة وكذا الاكثرية (الثاني أنه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (في كل واحدة من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية إنما ثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه (أو لصفة في أحدهما) فقط (كالعالمية فانها الصفة) موجودة (في العالم وهو العلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير أن يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها (والا فالمعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا تكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (أصلا) أي في شئ من الطرفين (كاليمين واليسار)اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر في أقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فامامن الكم وهو ظاهر واما من القوة

(عبد الحكيم)

[قوله في المعادلة] وهي ان يكون كل منهما عديلا ونظيرا للآخر فى التاج المعادلة بآخر برابر بودن ويدخل فيها كل اضافة تكون لامرين نظراً للآخر وعديلا له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطلق الزيادة والنقصان

[قوله ومصدرها] بالجر وبافراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ التى وفي بعضها بتثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى الصدور والمعنى والتى سبب صدورها من القوة الى مبدأ التغير أوالتغير فيكون عطفه قريباً من العطف التفسيرى ويؤيده عدم ايراد مثال له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتى بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالاشد تأثيراً وتأثراً فانه سبب القوة التي هي سبب التأثير والتأثر

[قوله والتى بالمحاكات] فى التاج المحاكات خبرى را حكايت كردن وأصل المحاكات المشابهة التي تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ

[قوله فاما من الكم] بكسر اما

[قوله وهو ظاهر] كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغيروغير ذلك وفي الشفاء بدل وهو ظاهر مستقيم

[قوله واما من القوة] بدل اما من الكم فالفاء في قوله فكالغالب عاطفة أو زائدة لاجزائه وفي بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة اما فى الموضعين شرطية والفاء جزائية

كالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك أنه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفي الاتحاد قائما مقام المعادلة وأما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر أيضا حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى أيضا كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير)من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالأشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم) أي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة (أومن أحدهما)فقط كالمبدئية (أولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليها بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم أو غير مشتق كالجناح

(قوله كالغالب الخ) فان الغالبية والمغلوبية والقاهرية والمانعية اضافة بسبب زيادة في القوة أى مبدأ التأثير والتأثر ونقصانها

(قوله فكالاب والابن) فانهما حاصلتان بسبب القاء النطفة في الرحم وقبوله اياها

[قوله والقاطع والمنقطع] فان القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات

(قوله فكالعلم والمعلوم) أى العالمية والمعلومية فان هاتين حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم

(قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) اشارة الي كونها منحصرة فى أقسام فى الشفاء على ان هذا لا يضبط تقديره وتحديده اشارة الى المحاكات التي هي المذكورة عن قريب ففيه منه على كال انتشار وعلى التقديرين متعلق بقوله تكاد أي انما قلنا تكاد تنحصر وماخير هنا بالحصر بناء على انه لا يمكن ايراده بوجه الضبط

(قوله لتطابق المنقولات) أي منقول المتن ومنقول المباحث المشرقية أو المنقول والمنقول عنه أعني كلامه في الشفاء

(قوله كالمبدئية) أى بالقياس الى ذي المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتفاء الاضافة بينهما ولكون الاسم المفرد لكل واحد منهما

(قوله على ان ذلك لايضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه فى المقاصد ومعناه ان ذلك الحصر لايضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله تكاد تكون الاضافات منحصرة

(قوله كالمبدئية) أي بالنسبة الى ذى المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف

﴿المقصد الخامس﴾ ومن أقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة أوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضيء على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بأنه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح أن يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) أي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والا لزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك أصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتي يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر أن هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) أى وجود حركة الاصبع (أتم) وأكمل (في نفسه فأوجب) لذلك (وجودها) أي وجود حركة الخاتم كما أن الضوء القوي الكامل يوجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية (الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد) معا (ولا يتم له) أى للاثنين (ذات الا بذاتهما سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمي بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور

[قوله كتقدم المضيء] أى تقدم الشئ الموجب لوجود شئ بحيث لا يتخلف عنه أو هو الفاعل التام في ايجاده فقط أو بانضمام أمر آخر فى الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثانى من الاول على تجويز ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة لوجوب وجود الثانى فان الاول يكون متقدما لوجود هذا الثاني

(قوله تداخل الجسمين) أى بعض الاصبع وحلقة الخاتم

•(قوله باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان فى الوجود الخارجي والذهني ففرق بين الحكم للشئ باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات فى الوجود

(قوله مخصوص الخ) وهو الموافق لما فى الشفاء والمباحث المشرقية وأما تقدم العلل الناقصة فليس تقدما على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده انهم حصروا العلة في الاقسام الاربعة

(قوله دون سائر علله الناقصة) لما أخرج المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتى لزم ان يدرجه فى التقدم العلى والا لم تنحصر الاقسام في الخمسة مع أن ماسيذكره من أن التقدم العلى موجد ينفي اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا أن يأول بماله مدخل في الوجود

في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفي في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسي على عيسي عليهما السلام فانه ليس لذات موسي ولا شئ من عوارضها الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان) وجاء زمان آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان أولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (أقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها أو وضعي) وهو أن يكون وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر (كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك أى التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدما (بما تجعله) أنت (مبدأ فقد تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان

وجعلوا الشرائط من تتمة الفاعل ولذا لم يتعرض له في الشفاء وفي المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر في الشفاء القرب الى المبدأ محذوف في جميع أقسام التقدم ففي التقدم في الرتبة ظاهر وفي التقدم بالزمان لان الحاضر الحال بان يفرض وفي التقدم بالشرف نفس المعنى والذي بالشرف كالمبدأ المحدود فان السابق في باب له ما ليس للثاني وللثاني منه فهو للسابق وزيادة وفي التقدم بالطبع والعلية الوجود فالمتقدم له وجود وان لم يكن الثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان الاول وجود

(قوله الرابع التقدم بالشرف) الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالباً وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسي فلا يكون قسما برأسه

بعضها على بعض) مثل تقدم الأمس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران) واستحالته فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة (ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بأن يكون كل زمان في زمان آخر (وقد أبطلنا ذلك) بوجهين في مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بأن ذلك) التقدم الذي بين أجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) أعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) أى هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني (لا يعرض) أولا وبالذات (الا للزمان فاذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما أن القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم) هذا التقدم (أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان)وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذي

(قوله يجوز اجتماعهما) أي على المشهور بل يجب أي على ماذهب اليه المصنف وأما المعد فقد عرفت انه ليس مقدما على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجوداً وعدماً ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زماني لا يجوز اجتماعه

(قوله لا يجامع فيه المتقدم المتأخر) أي لا يجوز اجتماعهما

[قوله لا يعرض أولا وبالذات الخ] وان كانت الحركة واسطة في الثبوت وقد تقدم تحقيقه في بحث الزمان

[قوله يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث أشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتي أي طبيعي عندهم وان اشعر كلام المصنف بانه تقدم زماني ليس الا فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي أجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان

(قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر مافيه فليتذكر

ذكرناه أعني القسم السادس من التقدم (مبني لابحاث كثيرة بين الطائفتين) منها أن الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) أى فى هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) أى حصر التقدم فى الأنواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائراً بين النفى والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائى (فقالوا التقدم اما أن يكون حقيقيا أو اعتباريا والأول لا بد فيه من توقف للمتاخر على المتقدم) اذ لو لم يتوقف عليه أصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) أن يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بأن لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما مر فى الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) أن يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بأن يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما أن يكون (مع اشتراطه) أى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطاري عليه) أى على المتقدم (أم لا) فالأول هو التقدم الزمانى لان وجود المتأخر

(عبد الحكيم)

[قوله فيلزم وجود الزمان الخ] لان كل ما هو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان

(قوله حقيقياً) لا يتبدل بالاعتبار

[قوله اذ لو لم يتوقف الخ] لا يخفى ما فيه من المصادرة الا ان يقال المدعي أورد بعبارة أظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور

[قوله لان وجود المتأخر الخ] فيه ان الزمان متصل واحد لاجزء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية ما يقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء بحكم الوهم بانه لو كانت الاجزاء موجودة في الخارج توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لا يجتمعان اه التوقف وان اعتبر الشخص الوهمى فكلا والوجهان يقال ليس التوقف بمعني الاحتياج بل حصول شيء بعد شيء مترتبا عليه سواء وجد الاحتياج أولا

من

من أجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها وأما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثانى وهو أن لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى أجزاء المعلول (والثانى) أعنى التقدم الاعتبارى (لا بد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كمال) وهو التقدم بالشرف (أم لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية أو الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان أسبق فى الشروع فى الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين أجزاء الماضى فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين أجزاء المستقبل فكل ماهو أقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتيهما) فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظراً الى عارضهما فان كل زمان يكون أولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * الثانى جميع أنواع التقدم مشترك في معني واحد وهو أن للمتقدم أمراً زائداً ليس للمتأخر ففي) التقدم (الذاتى كونه مقوما) أى جزأ داخلا فى قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موجداً وفى الزمانى كونه مضي له زمان أكثر لم يمض للمتأخر

[قوله وتقدم العلل الناقصة] هذا على المشهور

[قوله لان صاحب الفضيلة الخ) فيه ان كون أحد التقدمين مستتبعاً للآخر لا يقتضى اتحادهما وكذا فى الثانى

(قوله ان التقدم الخ) أى من حيث انه تقدم أمر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء أمراً آخر وهو لا يكون شئ من ذلك الامر للمتأخر الا هو حاصل للمتقدم ولا بدمنه ليظهر معنى التقدم والتأخر

(قوله كونه مضي له زمان أكثر) لوقال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان أكثر ليظهر شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان أولي

وفي الشر في زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ أولا) واذا عرف أقسام التقدم والتأخر عرف أقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطي أو التشكيك أو بالاشتراك اللفظي أو بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله أعلم

﴿ الموقف الرابع في الجواهر ﴾

وفيه مقدمة ومراصد) أربعة ﴿ المقدمة اما تعريفه ﴾ أى تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء

(قوله فالمعية الزمانية ظاهرة) أما عند المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشيئين في زمان واحد واما على رأى الحكماء فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض للزمانيات دون أجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فانهما عارضان للزمان وللزمانيات فما وقع في الشرح الجديد للتجريد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذى له التقدم والتأخر محل نظر

(قوله من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقيق المعية فان مجرد كون العلتين لمعلولين شخصيا لا يوجب كونهما معا في شئ

(قوله في الجواهر) الجوهر حجر يستخرج منه شئ ينتفع به على ما في القاموس نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التي ينتفع بها وقيل مشتق من الجهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره

(قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين أيضا كذلك

[قوله الموقف الرابع في الجواهر) قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر سمي الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد في وجه التسمية كما تقرر

(قوله ممكن موجود لا في موضوع) ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك في وجود جبل من ياقوت أو بحر من زئبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد ورده الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام

وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته أيضاً (من تعريف العرض) في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو أنه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلا نعيده) اعتمادا على علمك به (وأما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) في جوهر آخر (فصورة) اما جسمية أو نوعية (وان كان محلا لها) أي للصورة (فهيولى وان كان مركبا منها فجسم) اما مطلق أو نوع منه (والا) أي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس والا فعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذي ذكروه

[قوله ماهية اذا وجدت] قد تحقق هذا التعريف بما لا مزيد فيه فتذكر

[قوله والتحريك] أشار بالعطف الى ان المراد بالتصرف الخاص على ما نص عليه في الشفاء فانه المميز للنفس عن العقل لا مطلق التصرف ولذا اكتفى عليه في قوله وانما قيدوا التعلق الخ

الايجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشئ في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجوداً بالفعل والشك في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة أى ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع أن الجوهرية ليست مما يتصف به الشئ في الذهن كيف والتحقيق عندهم أن أصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها في الذهن بناء على أن الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

(قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجوهر اللهم الا أن يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ماقيل فى تعريف الحكماء أو يمنع جوهرية الماهية

(قوله وأما تقسيمه فقال الحكماء) قال فى شرح المقاصد هذا التقسيم على رأى المشائيين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجرماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض الحاصلة للاجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس

(قوله فصورة) ان كانت مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي أو الحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معني المشترك أو الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار

(قوله أو نوعية) ومحلها الهيولي أيضاً

(قوله وان كان محلا لها فهيولى) يمكن أن يعتبر قيد البساطة فى الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى ويمكن درجه فى الهيولى لانها هيولي ثانية فلا امتياز فى الاقسام حينئذ باعتبار الحيثية

(بناه) أي مبنى (على نفي الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا مايتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهراً) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا محل ولا مايتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين أيضاً (ان غير الجسم) من الجواهر (لايتركب من جزئين أحدهما حال في الآخر) والا لم يصح ان الجوهر المركب من الجوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شئ منهما) أي من هذين البيانين ببرهان مع أن الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني ممالا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما (ولو أردنا ايراده) أي ايراد التقسيم (على وجه لايتوجه عليه هذا الاشكال) يعني الاشكال المذكور بقوله انما يتم الى آخره (قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلاثة فجسم) والمراد أن الجوهر اما جسم (أولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) أي بذلك الجزء

[قوله مبني على نفي الجوهر الفرد] وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعي احتياج الحال الى المحل في تقومه ووجوده في نفسه

[قوله مما لا جزم به] ولو ظنا

[قوله يعني الاشكال المذكورة الخ] وأما ابتناؤه على نفي الجوهر الفرد وما في حكمه صادق على ماسيجئ

(قوله والمراد ان الجوهر الخ) يعني ان الترديد وان كان في الظاهر في ماله الابعاد الثلاثة أولا لكن المراد به الترديد فيما يترتب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم أولا وعلى الثاني اما جزؤه أولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار في الاقسام الخمسة لا فيما له ابعاد ثلاثة أولا

(قوله مبنى على نفي الجوهر) وعلى نفي تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه

(قوله اذ على تقدير ثبوته الخ) ولك أن تقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

(قوله والثاني مما لاجزم به)لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر قال والثاني ممالا جزم به

حاصلا بالفعل (فصورة والا فمادة وان لم يكن جزأ) منه (فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه أيضاً مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها ويتجه عليه أن ما ليس جسما ولا جزأ له ولا متصرفا فيه لا يجب أن يكون عقلا بل جاز أن يكون جزأ للنفس أو العقل (وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز) أي القابل بالذات للاشارة الحسية (كما مر) من أنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما أن يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت في جهة واحدة أو أكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (أو لا يقبلها) أصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم أن الجوهر منحصر في هذين القسمين وان أقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة ﴿تنبيهان * الاول الجسم عند الجمهور﴾ من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضي) واتباعه أن الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) أي الجسم هو (الذي قام به) التأليف (اتفاقا منا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على أصول

[قوله والا فمادة] أي ان لم يكن حاصلا له بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل للمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة

[قوله اتفاقا منا] الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا منا لانه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة في الهيولى

(قوله عرض) زاده لما مر في بحث الكم ان الاعتباري على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته

[قوله لا يقوم بجزئين] لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين أصحابنا والحكماء ولا بمجموعهما لما مر في المقصد الخامس من مراصد الكم من انكار المتكلمين الحلول السرياني من قولهم لان انقسام

---

*[قوله والا فمادة] فان الجسم مع الهيولى أيضاً بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة

[قوله بل جاز أن يكون جزءا للنفس] ام لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم في قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شيء مما أورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ أيضاً فلا يلائم المتن

(قوله لانه هو الذي قام به التأليف) تلخيص استدلال القاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر

أصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصي (بالكثير) فوجب أن يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظي) راجع الى أن الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه أى فيما بين أجزائه الداخلة فيه أو يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي (بل) هو نزاع (في) أمر معنوى هو (أنه هل يوجد ثمة) أي في الجسم (أمر) موجود (غير الاجزاء) التي هي الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة) أو لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم أن كل واحد منهما جسم

المحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التاليف

[قوله لامتناع قيام العرض الواحد الخ] أي الذي لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من أجزائه ولا بمجموعها

[قوله فهما جسمان] لانه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم

[قوله أى فيما بين أجزائه] فسر في نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة فانه خلاف المذهب بل بأن يكون لكل واحدمن اجزائه تألف مع الآخر والجسم عبارة عن مجموع تلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض أو يطلق على ما يكون مؤلفا مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والي الثاني القاضي

[قوله موجود] زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه انما الاختلاف فى انه موجود أو اعتباري

(قوله والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى أن المراد بالاتصال الاتصال في نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالاجزاء

(قوله كما يثبته المعتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الاجزاء كما مر

(قوله فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع أجزائه من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا

(قوله والقاضي الى الثاني) أى ليس التأليف عرضاً بل اعتبارى فلا يمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتبارياً فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لحصوله

مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر في حقيقة الجسمية هو التأليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا تتكرر الواسطة

[قوله هو الاتصال والتأليف] عطف التأليف على الاتصال عطفاً تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدى المنافى لاثبات الجوهر الفرد

ولايخفي عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لاشكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) أي الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيماله جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل) النهاية (الا بالنسبة

(قوله ولايخفى الخ) لان عرضية التأليف وكونه قائماً بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كما مر وقد فصل في شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لا يتوقف على كون التأليف موجودا انما الموقوف عليه كون التأليف جزأ له فيجوز ان يكون التأليف شرطاً له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالحق ما قاله الآمدى والقول بانه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الي كلام القاضى من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشيء لان الجسم عند القاضى عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب،وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لا يستلزم بمجموعية الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول يكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كما مر

(قوله أى الشكل) أى شكل الجوهر لانهم لا يثبتون المقدار فيصح الحصر فى قوله وهو الكرة

[قوله هو النهاية] أى جزؤه الذى ينتهى به الشيء لانهم لا يثبتون الاطراف وكونها نهايات

(قوله ولا يخفى عليك مافى هذا الكلام من التعسف) قيل التعسف ناظر الي كلام القاضى من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لايستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم وأيضاً آخر الكلام ينفى ثبوت التأليف عند القاضي مطلقاً وأول الكلام يثبته فلاوجه لجعل أحد الكلامين محصل الآخر

[قوله هيئة احاطة حد واحد الخ) فان قلت ان أراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لايوجد للسطح شكل وان أراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فللخط المتناهي شكل البتة مع أنهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

(قوله ولا تعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق أي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطاً غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذانهاية لا يستلزم انقسامه فى نفسه ولذا قالوا بكونه ذا نهاية فيجواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث الحجب على ماهو المشهور

الى ذي نهاية) فيكون هناك لا محالة جزآن (ثم قال القاضي ولا يشبه) الجوهر الفرد (شيئاً من الاشكال لان المشاكلة) هي (الاتحاد فى الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (وأما غيره) أي غير القاضي من الذين واتفقوا على نفى الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبه من الكرة) أى قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما (و) من (المربع) أي قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات ومايشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج (و)من (المثلث) أى قال بعضهم يشبه المثلث

[قوله جزآن] كل منهما نهاية المجموع

(قوله لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ فى الاشكال فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضى ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة بشئ من الاشكال فى وصف فكان النفى والاثبات راجعاً الى شيء واحد

(قوله أى قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بيان لما والعائد محذوف أى ما يشبهه وليس حاصله ليشبه

(قوله اذ لا يختلف الخ) فالجزء مشارك لها في هذا الوصف

(قوله اذ يتركب منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم بأي جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجه فهو شبيه بالمربع فى حصول التركيب منه بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لا يحصل التركيب بينهما بلا فرجة على أى جزء ركب بخلاف بل بتبعض الاتحاد هكذا ينبغي ان يفهم

(قوله ولايشبه شيئاً من الاشكال الخ) لوقال ولا يشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان أظهر لان المشابهة فى الاصطلاح هو الاتحاد فى الكيف مطلقاً وأما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق فى بحث الوحدة

(قوله وأما غيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضى بنفى المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصية تلك المشاكلة التى نفاها القاضى ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لاشكل له لاوجه لهذا الكلام ظاهرا فقيل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الالبق أن يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه فى وجوه الاختلاف أن معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة فى أمر مخصوص لا بيان المشاكلة نعم عدم اتحاد موردالنفى والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة

[قوله وسائر المضلعات] الظاهر انه يتأتى ما ذكره فى المثلثات والمسدسات أيضاً الا اذا كانت متفاوتة

(لانه أبسط الاشكال المضلعة قال الآمدي) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرضي منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية) أي حد يحيط به (قطعا) فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحداً فهو كري وان كان متعدداً فضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لانا لانسلم ان له) أي للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذانهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا أو مضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) أي وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما لا فعلا) فان ماله مساحة أمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

(قوله لانه أبسط الخ) يعني انه يجوز ان يكون شبيها بالكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شبيها بالمضلع وبواسطة المثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا نفوا عنه الشكل

[قوله والا انفرض فيه الخ] لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التي هي نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لا باحاطة المقدار الذي هو طرف لمقدار لانكارهم للمقدار كما مر

في الصغر والكبر فحينئذ لا يتأتى التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعاً وان كانت متساوية في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل وأما غيره من المضلعات فانما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية في المقادير

(قوله لانا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشتهر بين المتكلمين حيث أجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجر بان تلاقي الطرفين بالنهاية لابنفس الجزء فلا يلزم انقسامه

(قوله ان تحيط به النهاية) أولا يري ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست محيطة به ولذا لم يثبتوا له الشكل

(قوله والا انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لاباعتبار أن أحد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لايكون الا ماله جزء كما ذكرنا سابقاً

(قوله فلعلهم أرادوا به ان له حجماما) ولك أن تقول معني قولهم له حظ من المساحة ان لهمدخلا

﴿ المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ﴾

أى فصلان ﴿ الفصل الاول في ﴾ بيان (حقيقته وأجزائه) الخارجية (وفيـه مقاصد) ثمانية ﴿ الاول ﴾ فى حده ومعرفه (ويطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظي (على معنيين أحدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار) أي هي علة فاعلية لآثار ماهى فيـه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعي (بأنه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيـه) أي فى الجسم الطبيعى (ابعاد بالفعل) فضـلا عن كونها ثلاثة

[قوله في بيان] أى فى كشف الماهية الموجودة فى الخارج امابذاتياته أوبلوازمه فيتناول الحد والرسم

(قوله الخارجية) أى ما يتركب منه فى الخارج

(قوله ومعرفه) المراد بالحد مطلق المعرف

(قوله بالاشـتراك اللفظي) أي لم يستعمل في الاصطلاح المعنى الاعم لانه لا يوجد قدر مشترك بينهما فلا ينا في ما سيجيء فلو أردنا ان يخصها رسم واحد قلنا القابل للابعاد

(قوله لانه يبحث الخ)في الشفاء أما الطبيعي فكل ماسوب الي الطبيعة والمنسوب الى الطبيعة أما مافيه الطبيعة واماماعن الطبيعة انتهي فالظاهر ان الجسم مافيه الطبيعة والعلم الطبيعي ما يبحث فيه عماعن الطبيعة من الاثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعي مايبحث عن أحواله في العلم الطبيعي فيحتاج الى ان يقال كان أصله بيائين مشددتين حذف أحدهما للتخفيف كما في شافعي على ماهو القاعدة ولعله اختاره لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمى كما سيجيء

(قوله منسوبا الى الطبيعة) حال عن العلم واشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعي

فى حصول مساحة الجسم لا ان له فى نفسه مساحة ما

(قوله ومعرفه) أشار به الى أن المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم غير متعين

(قوله لانه يبحث عنه فى العـلم الطبيعي) أي عن أحواله اذ موضوع العلم الطبيعي لايبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف فى مثله اعتمادا على الفهم شائع فى عبارات القوم

[قوله اذلايجب أن يوجد فيه ابعاد بالفعل) فيـه بحث لان الامكان داخل على الفرض لاعلى نفس الابعاد فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وما ذكره لايدل علي ذلك فكأن قوله وتلخيص الكلام اشارة الى ماذكر من اختلال كلام المصنف

متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) فى كثير من الاجسام (سيما في الكرة وأما السطح فان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى) فى الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) في جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجاً له عن حقيقة الجسمية ولا تصوراً لجسم لا جسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام

(قوله أما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن ان يفرض فيه من جلس تلك النهايتين وهو خط أو سطح أوجسم تعليمي ولا شك انه لا يمكن ان يراد ههنا الجسم التعليمي فهو اما الخط أو السطح والخط ليس لازما للجسم الطبيعي لا لوجوده ولا لماهيته والسطح وان كان لازما لماهيته فلا يصح التعريف بشيء منهما

(قوله فى الكرة) أى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور

(قوله لوجوب التناهي في الابعاد) وانما الانقطاع في الامتداد

(قوله ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازما لثبوت الجسمية ولا لازما لتصورها

[قوله وتلخيص الكلام الخ] اشارة الى أن كلام المتن غير ملخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض بالقياس الى وجود الابعاد بان وجودها غير واجب في الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض فارض فالجسمية باقية بحالها ولك أن تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولا يصدق على المجردات اذ للعقل تقدير كل شئ وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالا حتى يكون اعتبار امكان الفرض دون المفروض مفيدا وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشئ لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة في أنحائها من غير الشكل ويؤيد ماذكرنا فى طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعي هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما على جميع قوائم وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل سيجيء ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة

(قوله سيما فى الكرة) اذ لاخط فيه لامستقيما ولامستديرا لعدم تناهيه في الوضع اللازم فى وجود الخط

(قوله لوجوب التناهي) قد سبق أن التناهي قسمان تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن أن يفرض فيه مقدار محدود تقدره وهو الذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب أن ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا ان تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه فيالوضع أم لا وأما السطح والخط فربما لايكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما فىالوضع وان تناهيا في المقدار كسطح الكرة ومايشابهها ومحيط الدائرة

ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة أوالاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفي بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرداً مكان الفرض سواء فرض أولم يفرض (ومعني الزاوية القائمة انه اذا قام

[قوله كما في المكعب مثلا] وهي الاطراف أعني السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض

[قوله سواء فرض أولم يفرض] اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه مايكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك أو جوازاً كما في العناصر ومالايكون شئ منهما حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فما لاطائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجباً وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك أمر كما ترى فاسد وليس في الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة وأما القاطع مجاورها فان ماهو على حادة ومنفرجة لان البعد في الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ماتقرر في الهيئة كذا ذكره الشارح في حواشي شرح التجريد وأيضاً ان أريد بالابعاد الخطوط أو السطوح في وسط السطوح فليست حاصلة في شئ من الاجسام وان أريد بالنهايات هي الكرة المصمتة حاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد مافسر الجسم بانه الذي يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة

وماضاهاها ومما ينبغي ان ينبه له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذقد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير

(قوله لانها قد تزول الخ) فان قلت الواقع في التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذلايخلو عن بعد ماقلت اذا جعل المكعب جسما كريا لايتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق أيضاً

(قوله واكتفى بامكان الفرض) قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه يدخل حينئذ ماقصد اخراجه أعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر أن يكون المفروض محالا وأقول اما حديث الاخلال فيه فعدما في شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لايمكن فرضها واما ماأشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان أو القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بأن بعض الاجسام لايمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالها استلزاما ذاتياً

خط على خط عموداً عليه لاميل له الى أحد الطرفين أصلا حتى حدث من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه قائمه واذا كان مائلا الى أحد الطرفين كانت احدي الزاويتين صغرى الحادة والاخري كبري وتسمى المنفرجة هكذا حاده وتسمي منفرجه (وتصوير فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعه في الجسم (ان نفرض فيه بعداما) سواء كان خطا أو سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) أي لا يتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعدا آخر في أي جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاً له بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين أربع قوائم أي على زوايا قائمة (وهذا) البعد الثالث (متعين لا يتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما أشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) أعنى كون

على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول مايكون ابعاده حاصلة علي طريق الوجوب كالافلاك وما تكون حاصلة لاعلى الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية ومالايكون شئ منهما حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا حملناهذا الامكان على المقارن للعدم لكان العطف متوجهاً عليه كثيراً بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم أو جزء رسمه فالجسم الذي يعترض عليه بعض هذا الابعاد أو ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده أورسمه لان القوة لاتبقى مع الفعل فقدبطل أن يكون جسما انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض فى هذا التعريف وكذا الثانى لان مقصوده ان الامكان المقارن للعدم ينافي الوجوب فيلزم أن يكون الجسم الذي فيه واحد منهما كالفلك وما فيه الثلاثة كالمكعب خارجان عن التعريف وانما قال ليس فى الكرة المصمتة بعد لانه لابد فى البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان القابل للامكان أعنى الامكان الخاص يجامع الوجود انما لايجامع الامكان الاستعدادى فلا يلزم خروج شئ من الاجسام المذكورة (قوله لكن تعريفه للقائمة الخ) فى شرح المقاصد كلامهم تارة يميل الى أن المراد بالابعاد الخطوط التى لاتوجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف المتحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التى هي النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التى تتقاطع علي زوايا قائمة انتهي وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحاً على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المتناهي ان البعد بأى معني يراد لازم لماهية الجسم فلايصح التعريف بوجوده لان التعريف يحتمل ذلك فتدبر

[قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غيرمتناهية

تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتميز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لا يكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذي يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هـذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة (والجوهر لا يتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتـذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عنـدهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنـه على تقدير التنزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) أى على كونه معرفا (شكان الاول الحد صادق على الهيولى) التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها أعم من ان يكون بواسطة أو بغير واسطة (قلنا)

[قوله لتحقيق ماهيته] أى ماهية الجسم أى ليكون الفصل أخص من الجنس مطلقاً فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا أطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق فى موضعه

(قوله واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكمات

(قوله فتأمل) حتى تعلم ما ذكر من مذهب المعتزلة في الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهرى ليس بمجرد احتمال عقلي بل أمر ممكن فى نفس الامر فى بادي الرأى ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد أن القيود فى التعريف مبنياً على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخرا مما لامعنى له لان التعريف تصوير لماهية المحدود على ماهو عليه في نفس الامر عند من يعرفه

(قوله وامكان فرضها الخ) ولو أريد بلا واسطة لايصدق التعريف على الجسم لان قبوله بواسطة الصورة بل الصورة أيضاً قبولها بواسطة الجسم التعليمى

(قوله ليست الهيولى الخ) يعني أن الهيولى لايفرض وذلك الفرض في ذاته لكونها غير متصلة في نفسها

(قوله واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتأمل ليظهر مافي الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالتأمل ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وأنت خبير بأن الاحتراز على التنزل لايستدعي وجود القائل بالمحترز عنه حين الاحتراز

ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هي تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادئ الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعنى الصورة الجسمية وان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه الشك (الثاني) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسما تعليمياً) فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد

(قوله بل هي تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض كحركة راكب السفينة

(قوله والمتبادر الخ] فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور في ذاته لاان يكون حاصلا فيما يقارنه سواء كان لذاته أو لامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة أى في الفرض

(قوله تعريفه) أى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع فى بادى الرأي فلا انتقاض للحد لا يصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولا تخبط وما قيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول الخارجي كما سيجيء والصورة الجسمية لاتقبل الخارجي اذ لا وجود لها بدون الهيولى فليس بشيء لان وجود الواسطة في الثبوت لاينافى انتفاءها فى العروض فان الامر الممتد قابل لفرض الابعاد فى ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى وكذا ماقيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتنوين للوحدة فلا يصدق على المجموع ماموصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لا ينافي الوحدة وارادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد

(قوله جسما تعليمياً) ولذلك بحث فى الهندسة من الاشكال المجسمة

[قوله قلنا لابأس بذلك] قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي وفيه مافيه والحق أن يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل الا لمجموعها ويمكن أن يجاب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لاالجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لايضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران وأما القول بان القبول الخارجي ليس الا للمجموع فممنوع نعم هي فى تحققها الخارجي مقارنة للهيولى البتة وهذا لايستلزم أن يكون القبول الخارجي للمجموع ألا ترى أن المقدار مفتقر في الوجود الخارجي الى العلة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط

المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (في الوجود الخارجي) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع أيضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة (وعلى كونه حداً) مقابلا للرسم (شكان) أيضاً (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس) الجوهر (جنسا) لما تحته (والا لامتازت أنواعه بفصول جوهرية) لا بفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول) لان الجوهر يكون جنسا لها الا انه المفروض فلها فصول أخرى جوهرية أيضاً فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كما مر) ذلك (في الوجود) مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (وربما قيل الجوهر هو

(قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي) بان يتعلق الفرض بحسب وجوده في الذهن

(قوله على ان هذا الشك الخ) انما أورده في المباحث المشرقيـة على تعريف الجسم بالذى يمكن أن يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة

[قوله لامتناع تقوم الجوهر بالعرض] اما بالعرض القائم فلا يلزم أن يكون متقدما على الجوهر لكونه مقوماً ومتأخراً عنـه لكونه قائماً به وأما بالعرض القائم بجزئه ممتنع في الاجزاء المحمولة لامتناع حمل العرض على الجوهر اما بالمواطأة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب

(قوله فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالي بناء على عدم ثبوت تعـقل شئ من الحقائق بالكنه التفصيلي

(قوله كما ان سائر الاجناس الخ) أي ليس أجناسا لفصولها والا لزم تكرر الذاتي بل اعراض عامة لها

(قوله قبوله اياه فى الوجود الخارجي) أى قبول فرض تلك الابعاد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلاثة الخارجية فيه وفى تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل

(قوله اذا كان الوهم جوهرا) والحق انه عرض وذكره فى موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر أعنى النفس وقد يقال هـذا الجواب انمـا يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم وأما الاعتراض بالجسم التعليمى المتوهم فبعيد جـدا لظهور عرضيته والاعـتراض بنفس الوهـم لتوهم جوهريته نظرا الى اطراد ذكره فى مباحث الجوهر

(قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية] قد يمنع بطـلان التالى لما مر غـير مرة من انه

الموجود

الوجودلا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق* الاول (الوجود وانه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التي لا يمكن كونها جزأ للامور العينية (و) الثانى (كونه لا فى موضوع وانه عدم لا يصلح جزأ للموجودات الخارجية وأجيب عنه بأن ذلك رسم للجوهر لاحد) كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد أصلا فما ذكر في تعريفه أمر خارج عن ماهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها* الشك (الثانى مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (أمر عدمى) فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حداً له (والا) أى وان لم يكن مفهوم القابل أمراً عدميا بل كان أمراً موجوداً (فعرض) أى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) أى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون) تلك الذات (قابلة له وينقل الكلام الى قابليتها له ويتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان أمراً موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه أيضاً كذلك وهى نسبة لا تقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينتقل الكلام الي القابلية الثانية وهكذا (لا يقال الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات) أى العلل لوجوب انتهائها الي الواجب وهذا تسلسل في الآثار أي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو أن تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا أو وضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) أي عن الشك الثانى (بان القابلية نسبة وهو غير ماصدق

(قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل

(قوله والحاصل الخ) يعني انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة بناء على ان موجودية مفهوم القابل يستلزم موجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودية قابلية القابلية لان ما من شأنه الوجود الخارجي يكون الاتصاف به فرع وجوده على ماحققه الفاضل الدوانى

(قوله للقابلية الاولي) فالتسلسل فى المعلولات وان أريد به الاستعداد فالتسلسل في العلل

لادليل على كون شيء من الحقائق معقولا بالكنه

* (قوله فتكون تلك الذات الخ) وأيضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور انه باطل كما أشار اليه فى الشك الاول

عليه أنه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعني ان ماذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى ان فصل الجسم هو ماصدق عليه مفهوم القابل لامفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور فى التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حداً وأيضاً ماصدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لافصله واما افراده ولاشك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول ويتضح به أيضاً حقيقة الجواب عن الشك الثانى فقال (والآن أوان ان تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وأنه لاتمايز بينهما الا فى الذهن وان الجنس أمر مبهم) لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين (ويتحصل) في الذهن (بالفصل) الذى ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذى هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) أي ليس فصل الجسم نفس

(قوله ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد مافى شرح المقاصد من انه أورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة قبل الجدول جدا

(قوله الا فى الذهن) وأما فى الخارج فمتحدان فى الجعل والوجود

(قوله أمر مبهم) أي يصلح لانواع كثيرة

(قوله لا تعين الخ) أى لا يصير مطابقا للنوع

(قوله ينضم اليه) بان يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه ويصير متحدا معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقد مر فى بحث الماهية

(قوله وتصور الفصل) أي من حيث انه فصل لامن حيث ذاته

(قوله والفصل ليس مبهما) أى ليس يحمل أنواعا كثيرة والا لم يحصل الجنس بها لان ضم المبهم الى المبهم لا يفيد التحصل وقد ينتقض بالخاصة المركبة وتحقيقه في موضع آخر

(قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان أراد انه لاابهام فى نفس مفهوم الفصل فسلم لكنه لايجدي لان اللازم منه أن لايحتاج الفصل في تحصله الى أمر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزءه الآخر وهو جنسه المبهم وان أراد انه لاابهام له لافي نفس مفهومه ولافى جزئه فممنوع وما ذكره لايدل عليه

مفهوم قابل الابعاد (الذي هو العرض) على تقدير كونه موجوداً (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذى هو القابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الابحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذاجهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ماهو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ماصدق عليه أنه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ماذكره وبقى ههناشئ وهو أنه اذا أقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حداً حقيقيا أولا (وثانيهما) أي ثاني المعنيين للفظ الجسم (يسمي جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية أى الرياضية) الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم) والرياضة (فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها أسهل) ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لاينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلايقع فيها غلط أصلا والمخالفات فيهاعلى ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على مايذبغي ولاشك ان الاحسن والاولى في التعليم أن يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ماهو أصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائلها أيضاً يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكة ان لاتقنع) في ادراك الاشياء (دونه) أي دون اليقين فان أمكن هناك

(عبد الحكيم)

(قوله هو خصوصية الخ) أي الامر الخاص هو الذي مفهوم قابل للابعاد ولازم قريب له

(قوله بل تلك الخصوصية) أى ذلك الامر الخاص فانه ما صدق عليه مفهوم القابل بالذات وصدقه على الجسم وافراده بواسطة

°(قوله وهو انه اذا أقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض فى التعريف لا يكون حدا حقيقيا وان جعل ذلك المفهوم مرآة ملاحظة ذلك الخصوصية كان حدا حقيقيا

(قوله فى العلوم التعليمية) الظاهر في العلم التعليمي فانه يبحث عنه فى الهندسة والبحث فى الحساب عن المساحة وان كان بحثا عن الجلس التعليمى لكن من عروض العدد له

(قوله منسوبة) حال عن العلوم اشارة الي وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية

(قوله متسقة) الاتساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما لتقرير عدم الاحتمال فى تلك العلوم

(قوله لا ينازع الخ) صفة معللة للاتساق

تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما فى العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوي لانه أقرب الى ما اعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة علي الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز)والاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم (ولو أردنا ان نجمعهما) أي المعني الاول والثانى (فى رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعى والتعليمي (فهذا) الذى ذكرناه فى تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم وهوالمتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولا شك فى أن (الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر) من أن الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما فى الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته (وأيضاً فاذا أخذنا شمعة وجعلنا طولها شبراً وعرضها شبراً ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها أصبعين مثلا فقد زال

(قوله وقالت المعتزلة الخ) أي اختارت المعتزلة هذا التعريف للاوائل كما فى المحاكات والاعتراض للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيآت الشفاء فلا يرد انه لا معنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم

[قوله وقالت المعتزلة الخ] هم لا يقولون بالجسم التعليمي فلا ينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين في رسم واحد كما في قول الحكماء هو القابل الخ

[قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد] أجيب بان ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتي يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلاث ولا شك ان ذهاب الجسم في الجهات الثلاث غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلاثة لاستقام ماذكرته لكن العبارة هى الطويل العريض العميق والظاهر لا طول فى الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض أولا والعرض للامتداد المفروض ثانياً والعمق للامتداد المفروض ثالثاً ولا شك فى تحقق هذه المعاني فى الكرة

[قوله وأيضاً فاذا أخذنا الخ) أجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق حتي يرد الاشكال بتبدل مافى الشمع من الابعاد وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق أعنى الذهاب فى الجهات الثلاث ولا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة

عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذي ذكروه في الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لامفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) في الشمعة شيء لم يكن (ولم يزل) عنها (شيء) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة فيها (من طول الى عرض) أو بالعكس (أو نقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي أوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (في أقل ما يتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لا يتألف) الجسم الا من أجزاء غير متناهية وسيأتي) تقرير مذهبه وابطاله أيضاً (وقال الجبائي) يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية أجزاء) لا من أقل منها وذلك (بأن يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن)

(قوله فلا تكون الخ) وان أريد جانس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف ما يتصف بجنس الابعاد الثلاثة في ضمن أي فرد كان مآله الى قبوله الابعاد الثلاثة كما لا يخفى بناء على اثبات الكمية أي هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها

(قوله بل انتقلت الاجزاء الخ) فيما قيل الطول والعرض والعمق باق ما دام الجسمية باقية والقبول انما هو في أوضاع الاجزاء الزائدة على أصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام

(قوله أو نقول هذا) ما ذكره الشيخ في الشفاء جوابا للحكماء هذا المعترضين على الاوائل ولا يتم ذلك على رأي المعتزلة لان الجسم عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم في الجسم لا يمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل وبهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم لوجود الابعاد الثلاثة في الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة أعني الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم

[قوله أو نقول الخ] قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل لا ينافي هذه الارادة لان امكان فرض شيء غير وجوده بالفعل والمنفي على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لا امكان فرضها

[قوله فقال النظام] فان قلت سيجيء في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجوهر عنده اعراض مجتمعة أيضاً فربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركباً كل منها من الاعراض المجتمعة

آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (أربعة) أخرى (فوقها) أي فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لا من أقل منها وذلك (بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) تحصل الجسم (من أربعة أجزاء بأن يوضع جزآن وبجنب أحدهما جزء) ثالث (وفوقه) جزء (آخر) وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين أو ثلاثة ليس جوهراً فرداً ولا جسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) أي من جزئين منفردين أو من ثلاثة منفردة (أم لا) وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا (والنزاع لفظي) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة أو على المؤلف المنقسم في الجهات الثلاث (فنعده الى ما يجدي) من المباحث المعنوية ثم انه أشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة في تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشئ باطل)لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض أيضاً وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان في هذه التعريفات فساداً آخر لان هذه أقوال لا تساعد عليها اللغة) بل تخالفها فانه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف أجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك

(قوله ثم انه اشار الخ) فأشار الى ان قوله وماهو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقا بما قبله معطوف على قوله قالت المعتزلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ماذكر

(قوله والنزاع لفظي) والقول بان النزاع في انه هل يكفي في حقيقة الجسم التركيب مطلقاً أم لا يفيد معنويته لا محالة أيضاً على ان الجسم على ماذا يطلق كما لا يخفى

(قوله وما هو كقول الصالحية) عطف اما على ما يجدى كما هو الملائم لكلام الشارح وأقرب دراية أي نعده الى مايدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فنعده أي نعد التعريف الذى هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ و باطل خبره وكقول الصالحية معترض أو خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول

(قوله لانتقاض الاول بالباري تعالى) فان قلت لعلهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور في الالهيات قلت الكلام تحقيقي لا الزامي فالزامهم لا يضر كما سبق مثله

(تم الجزء السادس من المواقف ـ ويليه الجزء السابع أوله المقصد الثاني)

﴿ فهرست الجزء السادس من كتاب المواقف ﴾

تمت الفهرست